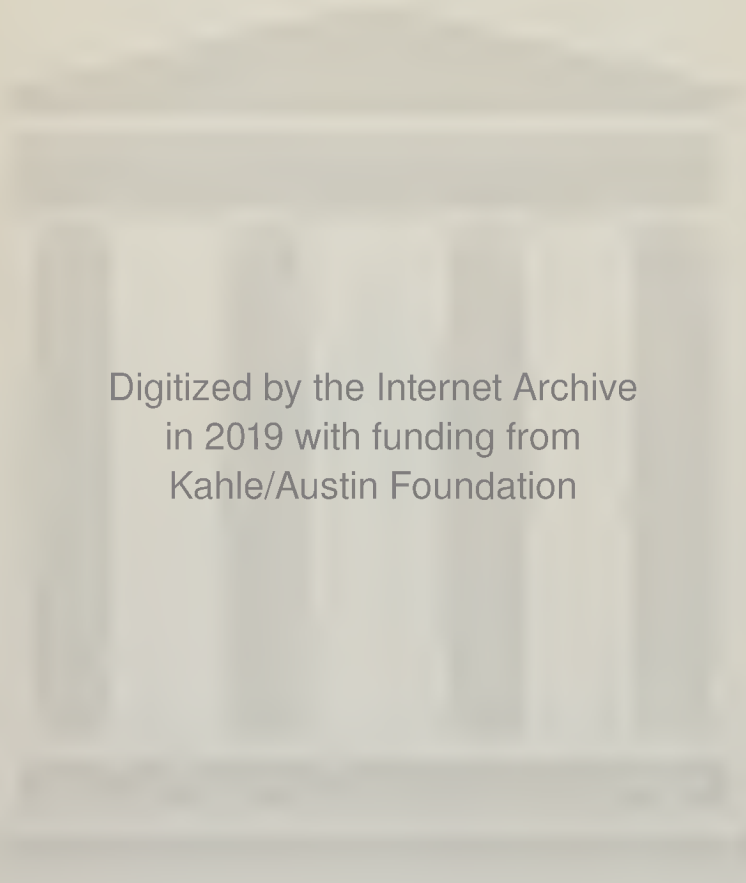
NUNC COGNOSCO EX PARTE

TRENT UNIVERSITY
LIBRARY



Digitized by the Internet Archive
in 2019 with funding from
Kahle/Austin Foundation

https://archive.org/details/diegrundfragende0000brun

AUGUST BRUNNER S.J.

GRUNDFRAGEN DER PHILOSOPHIE

AUGUST BRUNNER S.J.

DIE GRUNDFRAGEN DER PHILOSOPHIE

EIN SYSTEMATISCHER AUFBAU

Sechste Auflage

1963

HERDER

FREIBURG · BASEL · WIEN

BD23.B79

Alle Rechte vorbehalten — Printed in Germany

©

Verlag Herder KG, Freiburg im Breisgau
1933/1961

Imprimi potest. — Monachii, die 17 Decembris 1955
Otto Faller SJ, Praep. Prov. Germ. Sup.

Mit kirchlicher Druckerlaubnis

Herder Druck Freiburg im Breisgau 1963

Bestellnummer 13363

VORWORT ZUR ERSTEN AUFLAGE

Auf ein Dreifaches wurde in dem Buche, zu dem philosophische Kurse für Akademiker die erste Anregung gaben, besonderer Wert gelegt: den innern Zusammenhang der einzelnen Fragen und die Einheit des Ganzen klar herauszuarbeiten, die Seinsstufen in ihrer Analogie zueinander sichtbar werden zu lassen, schließlich die Auseinandersetzung mit den heute bedeutungsvollen Systemen und Problemen bei aller Kritik positiv zu gestalten. Der Charakter des Buches bedingte, daß von Zitaten und Quellenangaben Abstand genommen wurde; in der philosophischen Forschung haben diese Dinge zudem eine andere und geringere Bedeutung als in der positiven Wissenschaft, da die Gemeinschaft der Lage eine Gemeinsamkeit des Fragens und Antwortens und eine unsichtbar bleibende Beeinflussung zur Folge hat. Die vielfache Verpflichtung des Werkes gegenüber solchem Fragen und Antworten anderer wird dem Leser nicht verborgen bleiben. Nach reiflicher Überlegung wurde auch auf Angabe von weiterführender Literatur verzichtet, da die dafür zu Gebote stehenden Hilfsmittel heute zahlreich sind und Kürze und Handlichkeit des Buches in allem angestrebt wurden.

Der Verfasser

VORWORT ZUR VIERTEN AUFLAGE

Die neue Auflage weist gegenüber der vorigen zahlreiche Änderungen auf. Jedoch betreffen sie nicht den Aufbau und nur selten den Inhalt. Es wurde vielmehr versucht, die Ausführungen noch klarer zu gestalten, ohne von der Knappheit und Kürze des Buches abzugehen, da sich diese bewährt hat. Auch durch die Einfügung der Zwischenüberschriften sollte die Übersichtlichkeit erhöht und das Buch, das bereits vielfach als Leitfaden für philosophische Vorlesungen und Kurse gedient hat, für diesen Gebrauch noch geeigneter werden. Neu ist ein Kapitel über die Kulturdinge und die

62647

damit zusammenhängenden Philosophien Diltheys und des Existenzialismus. Eine Erläuterung zu den meisten Abschnitten des Buches bieten die übrigen Werke des Verfassers, vor allem „Erkenntnistheorie" (Köln 1948), „Der Stufenbau der Welt. Ontologische Untersuchungen über Person, Leben, Stoff" (München 1950), „Glaube und Erkenntnis. Eine philosophisch-theologische Darlegung" (München 1951), „Die Religion. Eine philosophische Untersuchung auf geschichtlicher Grundlage" (Freiburg 1956), „Geschichtlichkeit" (Bern 1961).

Der Verfasser

INHALT

Einleitung

1. Kapitel. Das Wesen der Philosophie 1
2. Kapitel. Der Sinn der Philosophie 7

Erster Teil

ERKENNTNIS UND WAHRHEIT

1. Kapitel. Erkennen und Sein 11
2. Kapitel. Die Prinzipien des Erkennens und Seins 29
3. Kapitel. Urteil und Begriff 36
   A. Urteilslehre 36
   B. Begriffslehre 44
4. Kapitel. Sachliche und begriffliche Unterschiede 57

Zweiter Teil

ALLGEMEINE SEINSLEHRE

1. Kapitel. Dasein und Sosein 61
2. Kapitel. Akt und Potenz 64
3. Kapitel. Substanz und Akzidens 66
4. Kapitel. Ursache und Kausalprinzip 70
5. Kapitel. Wert und Unwert 73
   A. Der Wert 73
   B. Der Unwert 78

Inhalt

Dritter Teil

DIE EMPIRISCHEN SEINSSTUFEN

1. Kapitel. Die Seinsstufen 83
2. Kapitel. Der Mensch als Person 85
3. Kapitel. Die Stufe des Geistigen 92
   A. Die Zweieinheit des Menschen 92
   B. Der Geist 94
   C. Das geistige Erkennen 97
   D. Wille und Willensfreiheit 103
   E. Die Seele geistige Substanz 114
   F. Die substantielle Einheit des Menschen 117
   G. Unsterblichkeit der Seele 121
4. Kapitel. Die Stufe des organischen Lebens 125
   A. Allem Leben gemeinsame Eigenschaften 125
   B. Das sensitive oder vitale Leben 131
   C. Das vegetative Leben 134
   D. Die Lebensphilosophie 136
5. Kapitel. Die Stufe des Anorganischen 139
6. Kapitel. Die Kulturdinge 144
7. Kapitel. Raum und Zeit 151
   A. Der Raum 151
   B. Die Zeit 156
   C. Raum und Zeit 160

Vierter Teil

PHILOSOPHIE DER WISSENSCHAFT UND DER KUNST

1. Kapitel. Das Wesen der Wissenschaft 163
2. Kapitel. Die Geisteswissenschaften 171

3. Kapitel. Die Naturwissenschaften 181
4. Kapitel. Der Erkenntniswert der Wissenschaft. Die Philosophie 190
5. Kapitel. Die Kunst 194

Fünfter Teil

NATÜRLICHE GOTTESLEHRE

1. Kapitel. Das Dasein Gottes 201
2. Kapitel. Das Wesen Gottes 209
3. Kapitel. Das Erkennen Gottes 214
4. Kapitel. Der Wille Gottes 217
5. Kapitel. Göttliche Mitwirkung und menschliche Freiheit . . 222
6. Kapitel. Gott als persönliches Wesen 227
7. Kapitel. Metaphysik und religiöse Erkenntnis 230

Sechster Teil

ETHIK

I. Abteilung: Allgemeine Ethik

1. Kapitel. Das Wesen des Sittlichen 239
2. Kapitel. Die sittliche Verpflichtung 245
3. Kapitel. Das natürliche Sittengesetz 250
4. Kapitel. Das positive Gesetz 254
5. Kapitel. Die Bedingungen des sittlichen Aktes 257
6. Kapitel. Das mittelbar Gewollte 260
7. Kapitel. Gewissen und Gewissensbildung 262
8. Kapitel. Das Ziel des Menschen 266
9. Kapitel. Die Unterarten des Sittlichen 270
10. Kapitel. Recht und Gerechtigkeit 272

Inhalt

II. Abteilung: Spezielle Ethik

1. Kapitel. Die Religion 274
2. Kapitel. Die Selbstliebe 276
3. Kapitel. Das Eigentum 278
4. Kapitel. Der Mitmensch als Individuum 284
5. Kapitel. Die Gemeinschaft 288
6. Kapitel. Die Familie 292
7. Kapitel. Die Kulturgemeinschaft: Volk und Staat 294
8. Kapitel. Die religiöse Gemeinschaft 306

Personen- und Sachverzeichnis 309

EINLEITUNG

ERSTES KAPITEL

DAS WESEN DER PHILOSOPHIE

Was ist Philosophie und warum treiben die Menschen Philosophie? Das ist wohl die Frage, die sich zuerst aufdrängt am Beginne einer Einführung. Und damit stehen wir auch bereits mitten in der Philosophie drin; denn es wird sich zeigen, daß diese Frage selber schon eine philosophische ist. Aber zunächst wollen wir uns von dem Namen Philosophie und seiner Geschichte zur Antwort führen lassen.

Der Name

Der Name Philosophie und Philosoph ist eigentlich entstanden als ein Protest gegen eine Richtung im griechischen Geistesleben, deren Vertreter sich Sophisten, Weise, nannten. Diese Benennung scheint bei manchen wenigstens verbunden gewesen zu sein mit nicht wenig Dünkel auf den eigenen Besitz an Weisheit, dessen sich die gewöhnlichen Sterblichen nicht rühmen konnten. Da kam Sokrates. Auch er wäre gerne im Besitz der Weisheit gewesen. Doch schien es ihm nicht selbstverständlich, was Weisheit sei. Er stellte darum den Sophisten diese Frage, auf welche Antwort zu wissen ihm der Anfang der Weisheit zu sein schien. Da bekam er wohl hochtönende, aber tatsächlich nichtssagende Antworten. Ein solcher „Weiser" wollte Sokrates nicht sein. Ja dieser Scheinweisheit gegenüber erschien es ihm schon ein bedeutender Gewinn, wenn ein Mensch

sich nicht Täuschungen hingab und redlich sich eingestand, daß er die Weisheit nicht besaß; denn nur so konnte er sich veranlaßt fühlen, nun nach der Weisheit zu streben. Darum nannte er sich in stolzer Bescheidenheit Philosoph, einen, der die Weisheit liebhat und deswegen nach ihr strebt, der sich aber nicht vermißt, zu glauben, er habe sie schon erreicht. Davon erhielt dann jene Forschung, die sich die Weisheit zum Ziele setzt, der Plato vor allem im Geiste seines Meisters zuerst die Wege bahnte, den Namen Philosophie, den sie in unserem Kulturkreise auch beibehalten hat.

Weisheit als Wissen

Streben, Forschen nach Weisheit ist also nach ihrem Namen Aufgabe der Philosophie. Somit ergibt sich als zweiter Schritt der Untersuchung die Frage: Was ist Weisheit? Wenden wir uns auch hier wieder der Geschichte zu. Da zeigt es sich, daß gleich am Anfange der griechischen Philosophie sich zwei Strömungen, zwei Absichten unter diesem Worte bergen. Bald sind sie völlig getrennt; öfter noch meint man unklar beides, wenn man von Weisheit spricht und nach ihr forscht. Weisheit hängt zusammen mit Wissen, das griechische Wort sophia mit saphês, offenbar. Das ist nicht so verschieden, wie es zunächst den Anschein haben könnte. Was man weiß, ist einem offenbar; offenbar ist, was gewußt wird. Weisheit, sophia, bezeichnet somit ein Wissen. Aber was ist der Gegenstand dieses Wissens? Denn nicht jedes Wissen wird und wurde Weisheit genannt, sondern ein unter allem andern ausgezeichnetes Wissen. Ein Wissen kann nun ausgezeichnet sein durch den Gegenstand, den es erfaßt, oder aber durch die ausgezeichnete Art, mit der es ihn erfaßt. In der Tat geht die Bedeutung des Wortes sophia am Anfange nach beiden Richtungen. Zunächst meinte man damit ein Wissen, das möglichst die Gesamtheit der Dinge und Vorgänge in sich schlösse und ihre Menge durch die Erkenntnis großer Zusammenhänge bewältigte, die sich aus der Gesamtschau ergäben, am besten durch den Zusammenhang des Ursprungs des einen aus dem andern. Wir denken da vor allem an die ionische Philosophie, die sich die Frage nach dem Ursprung der Dinge stellte und versuchte, alles auf einen einzigen wirkenden Anfang, ein Prinzip oder eine

archê, zurückzuführen; entsprechend den damaligen Naturkenntnissen gab man der Reihe nach eines der vier Elemente Erde, Wasser, Luft, Feuer als wirkenden Grund des Ganzen an, und so glaubte man dann aus dem Verständnis des einen Elementes die ganze Welt verstehen zu können. Weisheit war hier also vor allem, wenn auch nicht ausschließlich, reines Wissen, Verstehen, eine Art höherer Neugier. Zugleich war der Weg, die Methode zu ihrer Erlangung mit angegeben: Vereinfachung der verwirrenden Fülle der Dinge und Ereignisse durch Rückführung auf wenige, überschaubare Prinzipien, womöglich ein einziges, deren Erkenntnis Aufschluß gäbe über das Wesen der Welt.

Weisheit als rechte Lebensführung

Stärker noch war wohl eine zweite Richtung, die auch die Weisheit zu suchen oder gefunden zu haben behauptete. Ihr ging es weniger um die Welt, sondern um den Menschen, der in der Welt steht und dort sein Leben führen muß unter allerlei Gefahren, inmitten von dräuenden Geheimnissen. Die rechte Lebensführung zu kennen, dies schien ihr die Summe aller Weisheit. Dazu war es aber nötig, den Sinn des Lebens zu ergründen, seine Geheimnisse aufzudecken und die Mittel zu kennen, die Schutz gewähren konnten gegen die Gefahren, die es umstellen. Solch Verlangen hat eine stark religiöse Note. Es entstammte in der Tat auch den Kreisen, die von der orphischen Bewegung ergriffen waren und in ihr das Heil suchten für ihre Seele. In der Schule des Pythagoras in Unteritalien gewann diese Richtung festere Gestalt. Hier ist Weisheit also vor allem praktisch gerichtet. Das Wissen steht im Dienste des Handelns; nicht um seiner selbst willen, wegen der Freude am reinen Wissen, wird es gesucht.

Verhältnis zu Alltagswissen und Wissenschaft

Zunächst scheint es, als ob die Untersuchung uns vor zwei unvereinbare Bedeutungen des Wortes Weisheit und damit des Wesens von Philosophie stellte. Tatsächlich sind beide Auffassungen weite Wegstrecken völlig getrennt gegangen. Das große Verdienst

Platos ist es, daß er ihre tiefe Verwandtschaft ahnte; daß er auf der Suche nach sokratischer Lebensweisheit fand, daß zu ihr nur die tiefe Erfassung der Welt führe; daß wiederum die Welt im letzten nicht richtig verstehe, wer den Sinn des eigenen Daseins nicht begreift. Welt und eigenes Leben sind die beiden Quellen, aus denen uns die Weisheit erfließt, und wer tief genug hinabsteigt, der sieht sie dem gleichen Grunde entströmen.

Damit sind wir aber von selbst dazu gekommen, von einem besondern Gegenstand der Philosophie zunächst einmal abzusehen; sie teilt ihn mit andern Wissenschaften. Es bleibt also nur übrig, daß Philosophie sich von anderem Wissen unterscheidet durch die besondere Art, mit der sie ihren Gegenstand erfaßt. Nun kennen wir bereits zwei Arten von Wissen, die nicht Philosophie genannt werden. Da ist zunächst das alltägliche Wissen. Es umfaßt alles mögliche; nichts ist grundsätzlich davon ausgeschlossen. Jedoch hat es den Nachteil, daß es oft sehr oberflächlich, vorläufig oder gar irrig ist; darum ist es auch unzuverlässig. Tatsächlich hat gerade der Irrtum, die Unterschiede der Meinungen in vielen, auch lebenswichtigen Dingen, den Anstoß zur Philosophie gegeben. Diese müßte also diese Unzulänglichkeiten des alltäglichen Wissens besonders vermeiden.

Da stellt sich ein anderes Wissen vor, dessen Ruhm es gerade ist, daß es nicht den Zufälligkeiten und rein persönlichen Meinungen ausgeliefert ist, sondern Geltung hat für alle: die Wissenschaft. Als Mittel zur Erreichung dieses hohen Zieles dient ihr die Methode, die eben zur Aufgabe hat, den Forscher gegen Täuschungen, gegen den Einfluß bloß persönlicher Meinungen und Wünsche zu sichern. Will also Philosophie sich diese Sicherheit des Wissens auch zu eigen machen, so wird sie gleichfalls, wie die Wissenschaft, methodisch vorangehen müssen. Damit tritt sie zunächst vom Alltagswissen weg heran an die Wissenschaft. Und so hat sie ja auch immer zu den Wissenschaften gerechnet. Man ging sogar so weit, in ihr nichts weiteres zu sehen als eine Art Zusammenfassung, eine Enzyklopädie aller Wissenschaften. Natürlich wäre dies gleichbedeutend mit der Aufhebung jeglicher Philosophie. Neben den Fachwissenschaften hätte sie kein Eigendasein mehr.

Doch zeigt sich bald, daß diese Lösung nicht angängig ist. Unter-

sucht man nämlich die Einzelwissenschaften, so ergibt sich, daß sie Grundsätze anwenden, über deren Gültigkeit ihre eigene Methode keinerlei Sicherheit mehr geben kann, weil sie diese bereits voraussetzt, so z. B. den Kausalsatz in der Physik, oder in der Geschichte die letzten Grundsätze, auf die sich die Beurteilung und Scheidung der Quellen stützt. Wo soll diese Sicherheit begründet werden? Eine ähnliche Überlegung drängt sich auf in bezug auf die Tatsachen, die Gegenstand der einzelnen Wissenschaften sind. Wohl forscht die Wissenschaft nach dem Grunde der Einzeltatsachen, aber sie findet ihn immer in andern Tatsachen. Mit andern Worten, sie forscht nach der Verknüpfung der Tatsachen untereinander, oder, was dasselbe besagt, die Tatsächlichkeit ihres jeweiligen Gebiets als solche wird ihr nicht zur Frage, sondern ist einfach als selbstverständlich vorausgesetzt. Nun läßt sich aber wenigstens die Frage stellen, ob hier keine Frage mehr vorliegt. Keine Einzelwissenschaft kann diese Frage mehr stellen, sie geht über die Zuständigkeit einer jeden hinaus. Somit weist die Wissenschaft selbst über sich hinaus; wie das Alltagswissen kann auch sie nicht abgeschlossen in sich ruhen.

Philosophie als Erste Wissenschaft

Das Wissen, das sich von beiden unterscheidet, besitzt gegenüber dem Alltagswissen Methode, d. h. einen möglichst gegen Irrtum gesicherten Zugang zu seinem Gegenstand. Gegenüber der Wissenschaft bezieht es sich auf die ersten Prinzipien, die die Voraussetzung der Einzelwissenschaften bilden und diese erst ermöglichen; ihre Kenntnis gestattet erst ein Urteil über die Art und die Sicherheit des Wissens, das in den Wissenschaften vermittelt wird. Schließlich befaßt sie sich mit dem letzten Sinn der Tatsächlichkeit, d. h. des Wirklichen, überhaupt. Somit fallen diesem methodischen Forschen, das nichts anderes ist als die Philosophie, die ersten oder letzten Fragen zu. Darum hat Aristoteles sie auch die Erste Wissenschaft genannt. Als solche umfaßt sie also die gesamte Wirklichkeit, aber in ihrer letzten uns zugänglichen Tiefe. Wenn aber, wie uns dies schon die gewöhnliche Erfahrung sagt, das Menschenleben eingebettet ist in die übrige Wirklichkeit und sich nach dieser richten muß, dann wird diese Erste Wissenschaft uns auch den Zugang er-

öffnen zu der Lebensweisheit; wenn wir die Wirklichkeit möglichst tief kennen, werden wir uns auch passend zu verhalten wissen und so den Sinn des Lebens durch entsprechende Lebensführung erfüllen können. Damit rückt die Philosophie wieder näher an das Alltagswissen heran und von der Wissenschaft weg. Wie jenes ist ihr Gegenstand allumfassend und steht letztlich im Dienste der Lebensführung. Es ergibt sich somit, daß Philosophie ausgezeichnet ist sowohl durch ihren Gegenstand wie durch die Art des Zugangs zu ihm. Ebenso treffen in einer echten Philosophie die beiden Auffassungen von Weisheit in einer tieferen Einheit zusammen. Philosophie wird also als eigenes, drittes Wissen über Alltagswissen und Wissenschaft stehen, mit beiden verwandt und doch mit keinem von ihnen zusammenfallend.

Es steht auch nach dem Gesagten zu erwarten, daß die verschiedenen Richtungen, sosehr sie in der Tiefe zusammenkommen, doch an der Oberfläche auseinandergehen können. In der Tat ist wenigstens eine verschiedene Betonung der einen oder andern Seite in allen Systemen und bei allen Philosophen zu merken. Das kann gehen bis zur Trennung der einzelnen Teilansichten. Man kann einmal darauf verzichten, daß Philosophie Weltanschauung sei, und ihr Wesen in reiner ausschließlicher Wissenschaftlichkeit sehen wollen. Man kann aber auch in Betonung ihrer Übereinstimmung mit der Haltung des Alltagswissens jede Art von wissenschaftlicher Methode als für Philosophie ungeeignet ablehnen; dann bleibt nur noch der Ausweg, sie zu einer Angelegenheit des Gefühls oder zu einer Art ästhetischer Gesamtbetrachtung zu machen. Immer aber zeigt es sich, daß diese eigenwillige Begrenzung überschritten wird, wenn man sich nur von der Sache führen läßt.

Wir können also als vorläufige Beschreibung der Philosophie folgendes aufstellen: Philosophie ist die methodische Erforschung der gesamten Wirklichkeit in ihrem reinen Ansichsein; die Methode sichert ihr den rechten Zugang zu ihrem Gegenstande; dieser ist ein solcher, daß er auf keinen andern mehr zurückgeführt werden kann, so daß die Philosophie sich ihre Grundsätze nicht mehr von einer andern Wissenschaft geben läßt, sondern sie selbst an den Sachen selber zu finden hat. Hinter sie ist also ein Rückgang nicht mehr möglich.

ZWEITES KAPITEL

DER SINN DER PHILOSOPHIE

Der natürliche Wissensdrang

Was ist es nun, was den Menschen zur Suche nach solch einem Wissen antreibt? Ist es etwas, was sich beim Menschen überhaupt findet, so daß Philosophie zu jeder Zeit bei allen Völkern getrieben wurde? Oder ist es die Anlage und Angelegenheit weniger, dazu besonders Begabter? Ist der Philosoph ein Auserwählter auf seinem Gebiet wie der Künstler auf dem des Schönen?

Neugier, Drang nach irgendwelchem Wissen ist nun gewiß bei jedem Menschen zu finden. Das bloße Wissen schon macht Freude, wie bereits Aristoteles bemerkt. Ebenso, nur noch bedeutend mehr, ist jeder Mensch darauf aus, den rechten Sinn seines Lebens zu finden. Eine tiefere Betrachtung wird sogar zeigen, daß selbst das Wissen bloßer Neugier immer schon irgendwie im Dienste des Suchens nach dem Sinn des Lebens steht, der Sorge um das eigene Leben, das vielfach von andern Wesen abhängt, die zu kennen darum immer gut sein kann. Die Sorge um das eigene Dasein ist mit diesem unzertrennlich verbunden, sie treibt den Menschen zu all dem, was er tut oder flieht. So führt sie auch den Menschen dazu, sich Wissen zu erwerben. In der Tat zeigt die Geschichte, daß alle Völker und auch alle einzelnen Menschen sich Gedanken über das Leben und die Welt gemacht haben. Der platonische Eros meint wohl nichts anderes als dieses innere Bedürfnis, sich in solchen Fragen Klarheit zu verschaffen.

Wäre das schon Philosophie, so wäre jeder Mensch von Natur aus, wenn auch in verschiedenem Grade, Philosoph. Aber das allein genügt noch nicht dazu. Die Menschen begnügen sich oft mit irgendwelcher Auskunft über diese Fragen, wenn sie ihnen nur zuverlässig erscheint. Die Antwort an letzten, unumstößlichen Sicherheiten zu prüfen und zu verankern — oder festzustellen, als letzte Sicherheit, daß es solche Sicherheiten nicht gibt —, dazu haben die meisten Menschen weder die Zeit noch die Kraft. Denn die meisten Men-

schen sind fast völlig durch das Tun beansprucht, das auf Besitz, auf Haben der Dinge ausgeht; auf Verstehen, Wissen hingegen nur, insoweit es zu diesem Haben dienlich sein kann. Das Haben, Besitzen ist aber immer etwas Individuelles, auf den einzelnen Bezogenes; es richtet sich nach persönlichem Bedürfnis und Geschmack. Es braucht darum das darin liegende Urteil nicht für alle gültig zu sein. Das zeigt ja gerade die Mannigfaltigkeit der Ansichten, die mit ein Anstoß zur philosophischen Untersuchung war.

Die philosophische Haltung

Nun hat es immer einzelne Menschen gegeben — und Völker, in denen diese einzelnen so zahlreich waren, daß eine Überlieferung und eine Schule sich ausbilden konnte —, denen das Haben nur von Wert zu sein schien, wenn es mit letzter Gewißheit verbunden war und nicht bloß auf die Zufälligkeit der persönlichen Meinung oder dem bloßen Zwang der Lebensbedürfnisse beruhte. Sie waren darum bereit, von diesem bloß Persönlichen und Zufälligen abzusehen, um zu versuchen, ob sich etwas darüber ausmachen ließe, wie die Sache an sich sei. Ihnen kamen auch Bilder und Symbole für die Wirklichkeit nicht als genügend vor, sondern sie wollten an die Sache selber. In diesen Menschen lebte der philosophische Eros; durch sie ist die Philosophie zum Leben erstanden.

Es ist ohne weiteres klar, daß Philosophie so aufgefaßt nicht wie die Lebensweisheit in weiterem Sinne die Sache aller oder selbst vieler ist. Sie setzt eine besondere Anlage und geistige Haltung voraus, ganz abgesehen von den materiellen Vorbedingungen, die erst dem Philosophen die nötige Muße und die Freiheit von Sorgen verbürgen, ohne die die meisten weder die Zeit haben, noch die innere Haltung gewinnen können, die allein der Philosophie angemessen ist. Der philosophische Eros ist im Gegensatz zum gewöhnlichen Eros des Habens ein Eros des Verstehens. Als solcher fordert er persönliche Abstandnahme vom Gegenstande, eine innere Zurückhaltung aller Strebungen zum voreiligen Habenwollen oder schnellen Fertigseinwollen. Das gibt der Philosophie einen eigenen Charakter. Sie zieht sich gleichsam vom Leben zurück, hat einen lang-

sameren, bedächtigeren Gang. Es kann so weit gehen, daß sie dem Leben entfremdet, ihm feind geworden zu sein scheint, so daß Philosophie und Leben nicht nur verschieden voneinander sind, sondern zu Gegnern werden. Aber für eine gesunde Philosophie ist dies nur scheinbar der Fall. Die Fragen, um deretwillen der Philosoph von der Geschäftigkeit des Lebens inneren Abstand nimmt — sosehr er als Mensch im Äußeren darin verwickelt sein kann —, kommen aus dem Leben; ihre Beantwortung dient wiederum letztlich dem Leben. Darum ist Philosophie nichts Lebensfremdes. Sie ist sogar innerhalb einer höheren Kultur überhaupt nicht entbehrlich. Denn eine solche bringt Verwicklungen und Gegensätze zwischen Gebieten, die bei minderer Kulturhöhe noch friedlich in demselben Menschen beisammenwohnen können. Wer sollte aber in diese Verwicklung Entwirrung bringen, wer als letzter Richter die Streitigkeiten entscheiden, wenn nicht eine Wissenschaft von der Art, wie wir sie als die Philosophie beschrieben haben? Je fragwürdiger das Verhältnis der Einzelgebiete einer Kultur untereinander geworden ist, um so wichtiger und dringender ist diese Aufgabe der Philosophie, um so schicksalsschwerer sind die Folgen solcher Entscheidungen. Nicht unmittelbar lenkend und befehlend greift der Philosoph ins Leben ein; das ist die Aufgabe anderer, dazu macht ihn auch seine innere Haltung weniger geeignet. Sondern durch seine Erkenntnisse beeinflußt er die Entscheidungen der Handelnden, ohne daß diese darum wissen müßten. Manche Möglichkeiten tauchen nicht einmal auf, weil sie von der Philosophie schon vorher als unzutreffend ausgeschaltet worden sind.

Die Aufgabe der Philosophie

Somit ist das persönliche Ergebnis des Studiums der Philosophie Folgendes: Der Gebildete, der nur ein Fach überschaut und doch als Mensch in vielen Dingen aus der Gesamtheit und für die Gesamtheit des Lebens urteilen und entscheiden muß, gewinnt eine einheitliche Weltauffassung, die sein Fach an die rechte Stelle setzt. Sie gibt ihm über die letzten Fragen ein Wissen, das der Art seines sonstigen Wissens entspricht, während er ohne sie als Mensch auf

der Stufe der Ungebildeten bliebe und nur in seinem Fache ein Gebildeter wäre. Dadurch trägt sie dazu bei, wenn sie darin auch nicht allein, ja nicht einmal die erste ist, seinem geistigen Wesen die erforderliche und ersehnte innere Einheitlichkeit zu geben, die sich auch fortsetzt in sein Handeln hinein.

ERSTER TEIL

ERKENNTNIS UND WAHRHEIT

ERSTES KAPITEL

ERKENNEN UND SEIN

Die Erschütterung der naiven Sicherheit

Philosophie will vorstoßen zu letzter, absolut sicherer Erkenntnis. Sie soll ihre Grundsätze sich nicht von einer andern Wissenschaft leihen; sie soll vor allem nicht den Zufälligkeiten von Person, Ort und Zeit des Erkennenden ausgesetzt sein. Ist dies möglich? Können wir die Wirklichkeit erkennen, wie sie in sich ist? Dem naiven Menschen ist es selbstverständlich, daß diese Frage zu bejahen ist. Für ihn ist die Welt so, wie sie erkannt wird. Besonders leicht und fest glaubt er dies, wenn er über den engen Kreis seiner Jugenderfahrung nie hinauskam; alle denken wie er, und er denkt wie alle; es liegt kein Grund und Anstoß vor zum Zweifel. Gewiß stößt er schon einmal auf einen Irrtum; aber das ist für ihn eine Ausnahme, die die grundsätzliche Zuverlässigkeit der Erkenntnis nicht aufhebt.

Anders wird es, wo steigende Kultur den Gesichtskreis der Menschen weitet und sie viel mehr aus ihrem enggezogenen Kreis herausführt in andere Sitten und Auffassungen hinein. Da stutzt der Mensch. So manches, was ihm selbstverständlich schien, wird von andern belächelt und ebenso selbstverständlich abgelehnt. Eine solche Erfahrung kann ihn zum Nachdenken bringen; dann gewahrt er mit Staunen und steigender Verwirrung, daß es mit seiner bisherigen Sicherheit nicht so steht, wie er meinte. Hat den Menschen aber einmal der Zweifel gepackt, dann türmen sich die Bedenken immer höher auf, immer unsicherer wird ihm der bisherige Standort. Wenn etwa Änderung des Breitegrades Änderung der Wahrheit bedeutet, wenn man jenseits des Flusses ebenso selbstverständ-

lich das Gegenteil von dem für wahr hält, was auf diesem Ufer als das allein Richtige gilt, was bleibt dann noch? Heute wird diese Unruhe noch verstärkt, da wir mehr als früher nicht nur den Raum, sondern durch die Geschichte auch die Zeit überschauen können. Wie schwierig wird es uns da oft, auch nur zu verstehen, was frühere Zeiten für unumstößliche Wahrheit angesehen haben! Wir erkennen, wie die Menschen abhängig waren von den überkommenen Meinungen ihrer Zeit und ihrer Umgebung. Sollte es mit unserer Erkenntnis anders sein? Sollten wir unsere eigene Zeit überspringen können? Werden spätere Zeiten nicht auch unsere Wahrheit als einen Irrtum durchschauen? Zu allem dem hat die Naturwissenschaft auch die Glaubwürdigkeit unserer Sinne, der Quelle all unseres Wissens, fraglich werden lassen. Wie sicher und untrüglich sehen wir z. B. die Farben an den Dingen! Nun sollen sie das Ergebnis unserer eigenen biologischen Organisation sein.

Schon in Griechenland haben Überlegungen dieser Art zu einem Gegenschlag gegen den naiven Standpunkt geführt. „Nichts ist für alle wahr, alles ist nur die jeweilige Meinung des einzelnen. Eine allgemeingültige Wahrheit gibt es nicht, oder — um selbst so eine Behauptung zu vermeiden — wir können nicht wissen, ob es eine gibt. Für den Weisen geziemt sich also der Zweifel, die Enthaltung von jedem endgültigen Urteil; alle Wahrheit ist nur vorläufig, bis auf Widerruf; einzig vernünftig ist, skrupellos, aber klug, den eigenen Vorteil wahrzunehmen." Das war die Lehre der extremsten Sophisten. Heute weiß man durch lange Erfahrung, daß eine solche Haltung schwer durchzuführen ist. Man ist nicht mehr so radikal. Aber an der Möglichkeit, die Wirklichkeit zu erkennen, so wie sie an sich ist, zweifelt man doch. So sieht man im Erkennen nicht mehr das Aufnehmen und Aneignen dessen, was da ist.

Nicht die Wirklichkeit, so sagt man, bestimmt entscheidend den Inhalt der Erkenntnis; vielmehr wird das Aufgenommene von den Strukturen des Erkennenden, die ihm aber nicht bewußt sind, so umgewandelt, daß es der Wirklichkeit gar nicht mehr gleichsieht, sondern nur ein Symbol von ihr ist, so wie die Fahne für die Gesinnungen der Ehre und der Tapferkeit. Die aufnehmenden Formen verändern sich aber mit der Zeit; mit ihnen wandelt sich auch die Wahrheit. Sie ist geschichtlich geworden.

Nicht geringer werden die Schwierigkeiten, wenn wir das Erkennen selber betrachten und erwägen, worauf es Anspruch macht. Im Erkennen glaubt der Mensch bei den Dingen zu sein, außer sich. Und doch bleibt er dabei er selber und bei sich selber; er kann nicht aus sich heraus. Oder er meint, die Dinge irgendwie aufzunehmen, sich ihnen ganz anzugleichen, ohne doch ein anderer oder gar das Ding zu werden. Stehen wir nicht gleich am Anfange vor einem Widerspruch? Ich zu sein und zugleich das Andere zu sein; außer uns zu sein, indem wir gerade bewußt bei uns selber sind, das will die Erkenntnis uns ermöglichen.

Die Aufgabe der Erkenntnistheorie

Damit ist als erste Aufgabe der Philosophie gegeben, daß sie sich über Wesen, Können und Grenzen der Erkenntnis klarzuwerden sucht. Gelingt ihr dies nicht, so erübrigt sich jedes weitere philosophische Forschen und Fragen. Aber wie sollen wir diese Prüfung vornehmen, wo ansetzen in der Mannigfaltigkeit des Wissens, das uns doch nie als Ganzes gegenwärtig ist? Verschiedene Versuche sind gemacht worden. Kant hat unter dem mächtigen Eindruck der damals gewaltig fortschreitenden Naturwissenschaft, deren Ergebnisse sicher sind und die Anerkennung aller erzwingen, die Erkenntnisweise der Naturwissenschaft als das Muster der Erkenntnis angesehen. Sein Werk bestand darin, ihre Struktur zu ergründen, um sie auch in der Philosophie zur Geltung zu bringen. Der Versuch endete damit, daß Kant meinte, Philosophie sei überhaupt nicht möglich, wenn der Mensch auch nie von ihr lassen könne. — Der Neukantianismus hat dann mit gleichem Erfolg andere Wissenschaften als Muster aller Erkenntnis hingestellt. Als Gegenbewegung dazu kann man die Systeme bezeichnen, die statt der Wissenschaft das Tun, die Praxis, das Leben zur Grundlage und zum Ausgangspunkt wählten. Aber gewöhnlich blieb unklar, was mit diesen schillernden Ausdrücken gemeint sei, und an der Unbestimmtheit des Ausgangspunktes litt auch das Ergebnis. — Andere glaubten einen sichern Stand zu finden im Bewußtsein des eigenen Aktes, im Erkenntnisvollzug selber. Tatsächlich ist es auch wahr, daß man da eine Erkenntnis hat, die zwar nicht allgemeingültig, weil nicht übertrag-

bar ist, die aber doch jedem am eigenen Ich unmittelbar zugänglich und darum untrüglich ist. Aber darüber etwas aussagen kann man nur in einer Reflexion, wenn die Wirklichkeit des Aktes vorbei ist. Noch bedenklicher ist, daß kein Weg wieder herauszuführen scheint zur Welt, wenn man sich einmal so in den Kreis des eigenen Bewußtseins eingeschlossen hat, wie es schon Descartes erfahren mußte und wie es bei Leibniz in der Monadenlehre deutlich wird. Am allerbedenklichsten aber ist es, daß auch dieses Ich schon erfüllt und geformt ist von seiner Umgebung und seiner Geschichte; daß die Aussagen über dieses Ich in Kategorien gemacht werden (Sein, Existieren), die aus den zweifelhaft gewordenen Bezirken der Erkenntnis der äußeren Welt herstammen. Sollte nicht, was man da findet, auch bereits der geschichtlichen Bedingtheit verfallen sein?

Sprechen als Ausgangspunkt

Für eine Lösung dieser Schwierigkeiten muß man zunächst das Mittel ins Auge fassen, mit dessen Hilfe allein das Philosophieren sich vollziehen kann. Damit meinen wir aber nicht ein reines Denken, das es für den Menschen nicht gibt, sondern das Sprechen, die Sprache. Auch das einsame Denken des Philosophen ist nur ein inneres Sprechen, das die Mittel der Sprache bereits anwendet. Die Untersuchung der Tatsache des Sprechens und alles dessen, was sie unweigerlich einschließt, ist also die erste und nicht zu umgehende Aufgabe.

Die Tatsache des Sprechens läßt sich sinnvoll gar nicht leugnen. Es geschähe ja nur dadurch, daß man spräche. Im Mittel des Sprechens, besonders wenn wir Sprechen im weiten Sinn des Sichausdrückens nehmen, vollzieht sich das menschliche Geistesleben. Wer darauf verzichten wollte, wenn dies überhaupt möglich wäre, müßte auf geistiges, wahrhaft menschliches Leben, damit auch auf Philosophie verzichten. Wer aber spricht, anerkennt durch die Tat den ganzen Inhalt und Sinn des Sprechens, den vielleicht seine Worte und seine Philosophie leugnen. Dazu gehört ein Dreifaches: ein sprechendes, mitteilendes Ich, die Mitteilung und ein verstehendes, die Mitteilung aufnehmendes Du.

Ich und Du

Das sprechende Ich ist sich über sein eigenes Sprechen und damit sein Dasein im Vollzug unmittelbar und ohne Täuschungsmöglichkeit klar. Wie schon Augustinus gegen die Skepsis der Akademie geltend machte, scheitert jeder Zweifel daran; auch wenn ich zweifle, zweifle und bin ich. Undeutlich und verschwommen, aber darum nicht weniger sicher werde ich dabei auch inne, daß dieses Sprechen hervorgeht aus einem gleichsam dunkeln Hintergrund, der sich nach vorn ins Bewußtsein erhebt und sich nach hinten ins Unbewußte verliert, aber so, daß sein Dasein als der Hintergrund meines Tuns noch gerade miterfaßt wird. Ihn in die Klarheit des Bewußtseins als Gegenstand hineinzuhalten, ist aber nie möglich. Es ist dies das Subjekt, jenes Ich, das wesentlich immer Subjekt, nie Gegenstand meiner Akte ist.

Sprechen, Mitteilen besagt zweitens wesentlich ein Du, das die Mitteilung verstehend entgegennimmt und auf sie sprechend antworten kann. Die Mitteilung ist von der bloßen Äußerung affektiver Zustände (Ausrufe u. ä.), deren auch das Tier fähig ist, zu unterscheiden. Für das Sprechen ist das Du so wesentlich, daß man auch im Monolog mit einem gedachten Du oder zu sich selber als Du spricht. Somit setzt jeder Monolog schon den Dialog und das Du voraus. Im Sprechen ist ein Du als verstehendes und sprechendes immer mitgegeben, wie ich mich selber im Gespräch verstehend und sprechend verhalte. Nur so ist Sprechen möglich.

Das Gespräch hat nicht den Charakter einer logischen Gedankenfolge, sondern eines nicht vorher abzuleitenden Eingreifens der beiden Sprechenden. Verstehen wie Sprechen sind nur unter der Bedingung möglich, daß der Verstehende über sein Denken und seine Aufmerksamkeit verfügt, sie nach Willen lenken und bei einem Gegenstand festhalten kann und nicht einfach von notwendigen Ursachen fortgerissen wird. Seine Aufmerksamkeit muß den Inhalt der Mitteilung aus der Vielfalt gleichzeitiger Eindrücke herausheben, die Einheit des Sinnes aus der Zerstückelung der Worte wiedergewinnen und zu diesem Zwecke zurück- und vorlaufen können. Ein solcher Selbstbesitz schließt aber Selbstsein ein, ein Selbst, das sein Sein nicht als Eigenschaft, Erscheinung oder Gedachtsein in Anderem

hat. Es ist Ausgangspunkt, Ursprung von Tätigkeit und nicht bloß Schnittpunkt von Wirkungen; es steht in sich selbst und stützt sich auf sich selbst. Ein solches Selbstsein oder eine Person besteht an sich und nicht bloß als Gegenstand für einen Denkenden oder Erkennenden. Als ein solches Selbstsein wird der Mitunterredende unmittelbar, wenn auch unausdrücklich und ungegenständlich, erfaßt. Der Verstehende richtet sich nicht auf den Sprechenden wie auf einen Gegenstand, sondern auf das, was dieser aussagt. Er geht erkennend mit ihm auf die Gegenstände zu und erfährt ihn dabei unmittelbar als den Ursprung des Sprechens, als Subjekt.

Laut und Bedeutung

Das Mittel, womit so Ich und Du in Verbindung treten, ist die Sprache, gewisse Laute, die etwas bedeuten. Zunächst ist diese Zweiheit von Laut und Bedeutung nicht unmittelbar gegeben. Die Bedeutung herrscht so vor, daß dagegen der Laut ganz zurücktritt. Die Erfahrung zeigt, daß die beiden nicht von Natur aus verbunden sind. Daß es eine Vielzahl von Sprachen gibt und auch daß oft in derselben Sprache verschiedene Worte mit gleicher Bedeutung vorhanden sind, macht dies ohne weiteres klar. Auf der andern Seite muß die Verbindung von Laut und Bedeutung eindeutig sein, soll die Sprache verstanden werden können. Die Sprache muß zwischen Ich und Du gemeinsam sein, und zwar von einer Gemeinsamkeit, die sich durchhält; wechselte die Bedeutung dauernd, in stetigem Fließen, so wäre Verständigung nicht möglich. Wie entstand diese dauernde Verbindung? Was besagt das Sichgleichbleiben der Bedeutung?

Geschichtlichkeit

Die Sprache haben wir gelernt, übernommen. Es war der Anfang des geistigen Lebens. Wir haben sie gelernt von den Menschen unserer Umgebung, die ihrerseits sie wieder von andern übernommen haben. Nicht aus der menschlichen Natur schlechthin ist dem Menschen auch seine Sprache bestimmt; sonst hätten alle Menschen die gleiche Sprache, so wie die Tiere der gleichen Art auf die-

selbe Weise Laut geben; ausschlaggebend ist die geschichtliche Lage, in die jeder hineingeboren wird und die er mit der Sprache auch übernimmt. Was oben von der geschichtlichen Bedingtheit des Erkennens gesagt wurde, zeigt sich ganz scharf an der Sprache. Aber es zeigt sich hier auch, daß man diese Geschichtlichkeit nicht in einer Weise auslegen darf, die den Tatsachen widerspricht. Wir können uns verstehen, wir sind in der Sprache bereits in Verbindung mit lebenden Du und Du aus der Vergangenheit; wir haben mit der Übernahme der Sprache auch eine gewisse Art übernommen, die Dinge zu sehen und zu beurteilen. Ein reines, über Zeit und Geschichte schwebendes Ich oder Denken gibt es allerdings nicht. Aber unbestreitbar ist auch, daß Verstehen gegeben ist, daß dieses Verstehen dauernd möglich ist und sogar zurückreicht in die Vergangenheit. Das schließt aber ein, daß etwas immer schon gemeinsam Verstandenes in allem mit darin ist, von allen mit erkannt ist. Wie sollte sonst das Kind überhaupt auf die Idee kommen, daß Laute etwas bedeuten? Denn dies kann ihm von niemand mitgeteilt werden. Und wie könnten wir uns durch andere von bereits Bekanntem zu noch nicht Erkanntem weiterführen lassen? Wie könnten wir überhaupt wissen, daß wir etwas noch nicht wissen? Denn damit wissen wir von dem Ungewußten doch schon etwas. Was dieses Etwas ist, wird sich später ergeben.

Die Gegenstände

Es bleibt noch die Mitteilung als solche, der Inhalt des Sprechens. Zunächst bedeutet das Sprechen eine Offenbarung des Du. Wenigstens daß es jetzt spricht, ist etwas, was ich nicht aus mir abgeleitet habe. Außerdem kann der andere mir etwas aus seinem „Innern" offenbaren, also etwas, das unmittelbar nur ihm zugänglich ist, andern nur so weit, als er es ihnen mitteilen will. Noch gewöhnlicher aber ist der Fall, daß auf etwas hingewiesen wird, was weder zum Ich noch zum Du gehört. Dies ist entweder ein Seiendes, das selbst als verstehender und sprechender Mensch in der Rolle des Du auftreten kann; oder aber ein Seiendes, das solcher Zwiesprache nicht fähig ist, ein Lebewesen oder ein Ding. Im letzteren Fall hat die Mitteilung weniger den Sinn des Offenbarens als des Hinweisens.

Meine Aufmerksamkeit soll gelenkt werden. Ich werde aufgefordert, mich des Gesagten nach Möglichkeit selbständig zu versichern, die Aussage des Du an der Sache selbst nachzuprüfen. Daraus ergibt sich, daß das Besprochene weder Bewußtseinsinhalt nur des Ich noch auch des Du sein kann; denn sonst wäre eine Nachprüfung wesentlich ausgeschlossen. Ich könnte nur die Mitteilung des andern gläubig hinnehmen oder ungläubig ablehnen; die indirekte Versicherung aber, die wir dann zuweilen anwenden, verweist uns wieder an Dinge, die nicht als bloßer Bewußtseinsinhalt des Du existieren. Es bleibt also nur übrig, daß es Besprochenes gibt, das unabhängig sowohl vom bewußten Ich wie vom bewußten Du existiert. Das besagt aber zugleich, daß Erkennen kein rein aktives Hervorbringen seiner Inhalte ist, sondern ein Vorfinden und Zur-Kenntnis-Nehmen. „Alles Sein ist Bewußtsein", das Grundprinzip des Idealismus, wird also durch die Tatsachen als unrichtig erwiesen.

Die Inadäquatheit der Erkenntnis

Das Vorfinden von Besprochenem ist nun nicht ein Vorgang, der mit einem Male seine mögliche Tiefe erreicht und den Inhalt des Vorgefundenen erschöpft. Es ist vielmehr deutlich mitgegeben und auch durch die Möglichkeit eines weiteren hinweisenden Gesprächs über denselben Gegenstand erwiesen, daß keine unserer Erkenntnisse erschöpfend oder adäquat ist. Schon das Wissen des Du und Ich über denselben Gegenstand läßt sich nie völlig zur Deckung bringen. Ich mit meiner geschichtlichen Situation kann nie zum Du mit seiner Geschichtlichkeit werden. Damit hat das Ich dem Gegenstande gegenüber immer eine andere Sicht als das Du. Unser Erkennen ist in vielfacher Hinsicht perspektivisch. Der Inadäquatheit jeder Erkenntnis der wirklichen Seienden wirken jedoch zwei Faktoren entgegen: man kann von dem gleichen Seienden fortschreitend neue Erfahrungen machen und kann durch Mitteilung auch der Erfahrungen und Erkenntnisse anderer teilhaft werden. Auf diese Weise läßt sich das Wissen Schritt um Schritt vollständiger gestalten, ohne daß es je die Adäquatheit erreichte. Solange man um die Inadäquatheit weiß, ist solches Wissen nicht falsch.

Das Sein

Das ständige Fortschreiten der Erkenntnis durch Erfahrung und Mitteilung vom Bekannten zum Unbekannten kann sich nur auf einer Ebene vollziehen, die die Erkennenden untereinander und mit den Gegenständen verbindet, die darum als Leitfaden bereits immer verstanden und gewußt ist und die so weit reicht, als es überhaupt Verstehbares und Mitteilbares gibt. Das kann aber nur das Sein sein, das, was in dem Worte „etwas" ausgedrückt ist. Dies ist der umfassendste Begriff, den wir haben. Er führt uns zu allen Du und zu allen Es. Er ist weiter als Bewußtsein; dieses ist nur ein Bezirk innerhalb des Seins, nicht umgekehrt, wie der Idealismus glaubt. Und dieser Begriff ist objektiv. Wir finden Seiendes vor, wir schaffen es nicht. Damit haben wir aber ein objektives Moment, das in unserer und jeglicher menschlicher Erkenntnis gleichsam als der Hintergrund vorkommt, den die einzelnen Erkenntnisse fortschreitend verdeutlichen. Mögen sonst Anschauungen, geschichtliches Erbe, Enge des Horizonts eine Erkenntnis noch so sehr durchsetzen, völlig ungleichartig zu andern menschlichen Erkenntnissen ist sie nicht; sie hat mit allen andern Erkenntnissen das Verständnis gemeinsam, was es bedeutet, zu sein, etwas zu sein. Dadurch ist die erste Möglichkeit der Verständigung zwischen allen Menschen gegeben.

Dieses Etwas, das Sein, umfaßt ferner jeweils die ganze Wirklichkeit eines Seienden, auch das, was an ihm noch unbekannt ist. Dieses ist also nie vollständig unbekannt; es ist sicher etwas. Bekanntes und Unbekanntes sind untereinander durch das Sein verbunden, so daß ein Fortschritt der Erkenntnis möglich ist. Dieses Sein ist das mindeste, was man von einem Seienden wissen kann; es enthält zwar alles, aber undeutlich und unausdrücklich. Deutlicher sagt es nur jene Strukturen aus, die jedes Seiende besitzen muß, um überhaupt sein zu können, Substanz, Akzidens usw., die Seinskategorien. Diese werden von der allgemeinen Seinslehre oder Ontologie erforscht, die somit für die Philosophie grundlegend ist.

Die Abstraktion

Die menschliche Erkenntnis bewegt sich somit zwischen den beiden Gegensätzen der äußersten Verschwommenheit und Unausdrücklichkeit des Seins oder Etwas und dem klaren und vollen Erfassen der einmaligen Besonderheit dieses konkreten Seienden. Dabei hebt sich das Ausdrückliche immer vom Sein des Seienden als dem Ganzen, zu dem es gehört, ab und steht im Lichte der Aufmerksamkeit, die sich abwechselnd auf diese oder jene Teilansicht des ganzen Seienden richten kann. Das Abheben (Abstrahieren) kann so weit gehen, daß der Zusammenhang mit dem Ganzen zurücktritt und der Teilinhalt so verselbständigt wird, als wäre er ein ganzes Seiendes, ein Mensch oder ein Ding: die Gerechtigkeit, die Glätte. Solche Abstraktionen dienen ihrem Ursprung nach der deutlicheren Erkenntnis bestimmter Seiten und Einzelheiten des Wirklichen. Je mehr sich das Blickfeld einengt, um so schärfer wird es gesehen.

Die Selbstgleichheit des Subjekts

Voraussetzung für das Verstehen und Sprechen ist, daß Bedeutungen sich durchhalten und sich nicht dauernd radikal ändern. Die Bedeutungen der Worte halten sich aber dadurch, daß sie vom Ich und Du „behalten" werden. Nur so ist ja auch Tradition und Geschichtlichkeit möglich, die für die Sprache so wesentlich sind. Behalten werden die Bedeutungen aber dadurch, daß Ich und Du sich durchhalten. Ich weiß um die früher gelernte Sprache, weil ich der bin, der sie früher gelernt hat. Mit andern Worten: das Ich, das im Hintergrund der Akte, der geistigen Betätigungen steht, bleibt im Wechsel das gleiche: ich bin als Mann derselbe, der ich als Kind war, obschon ich mich vielfach verändert habe. Zugleich haben wir hier ein Beispiel vor Augen, was wir unter Moment und Sichdurchhalten verstehen. Sowohl für die Bedeutung wie für das Ich kann es sich nicht um starre Unveränderlichkeit handeln. Sonst wäre die Sprache jeder Entwicklung unfähig; einmal geschaffen, müßte sie bewegungslos verharren, was dasselbe besagte wie daß sie eine naturnotwendige, nicht eine geschichtlich bedingte Erschei-

nung sei. Beim Ich ist aus unmittelbarer Erfahrung klar, daß das Durchhalten sich vollzieht inmitten einer ständigen Änderung, die aber die Selbstgleichheit, die Identität des Ich mit sich nicht berührt oder gar zerstört. Die scheinbare Widersprüchlichkeit liegt nicht in den Tatsachen, die uns bekannt genug sind und die nie einer Theorie zuliebe geleugnet werden dürften. Sie entspringt vielmehr daraus, daß wir gezwungen sind, zur Mitteilung von Innerem Äußeres, von Aktmäßigem Gegenständliches zu gebrauchen. Denn Inneres und Aktmäßiges sind ihrer Natur nach dem Du nicht in sich zugänglich, sondern nur im Ausdruck, also in einer Einkörperung in die Welt des Gegenständlichen.

Wirklichkeit und Traum

Gegen das vorausgehende Verständnis der Erkenntnis als eines Erfassens einer von ihr unabhängigen Wirklichkeit könnte man einwenden, daß man oft auch im Traume mit andern zu sprechen oder Dinge wahrzunehmen glaubt, ohne daß darum den Sprechenden oder den Dingen eine vom Ich unabhängige Wirklichkeit zukäme. Könnte da nicht auch die Gesamtheit der Du und der Dinge unwirklich, eine Art Traum oder Halluzination des Ich sein? Gegenüber diesem Einwand ist zu beachten, daß von Traum oder Halluzination oder Täuschung sinnvoll nur da die Rede sein kann, wo man den Trauminhalt an einer nicht geträumten, die Täuschung an einer echten Wirklichkeit messen kann. Traum oder Täuschung sind also nur möglich innerhalb einer wirklichen Welt. Sie von der ganzen Wirklichkeit aussagen zu wollen, entzöge der Aussage jeden Sinn. Dann wäre eben dieser Gesamttraum die Wirklichkeit. Es bliebe nur die metaphysische Frage nach der Natur dieses als Gesamttraum bezeichneten Seins, also die Frage, wie sie zwischen Realismus und objektivem Idealismus besteht, die wir auf Grund der Gegebenheiten zugunsten des kritischen Realismus entschieden haben.

Dem Gesagten entspricht die Erfahrung. Der Inhalt der Träume, Halluzinationen und Täuschungen entstammt dem Bereich, den wir gewöhnlich als die Wirklichkeit bezeichnen. Kein neues Element wird

in den genannten Zuständen erfahren; sie sind nur neue Kombinationen bereits erfahrener Elemente. Somit setzen sie die Wachwirklichkeit bereits voraus und gründen auf ihr. Diese kann somit nicht aus ihnen erklärt werden. Empirisch werden Wach- und Traumzustände wohl auf Grund der Tatsache unterschieden, daß zwischen jenen ein sinnvoller Zusammenhang, die Einheit der eigenen Welt, besteht, während die Traumzustände diesen Zusammenhang vermissen lassen. Verknüpfte die aufeinanderfolgenden Trauminhalte eines Menschen der gleiche Zusammenhang, wie er zwischen den Inhalten der Wacherfahrung besteht, so ließe sich zwischen der geträumten und der wirklichen Welt wohl nicht mehr unterscheiden. Nach langen, aber innerlich zusammenhängenden Fieberphantasien zeigt sich auch zuweilen in den ersten Stunden oder Tagen eine große Schwierigkeit, zu entscheiden, welches nun die wirkliche Welt sei. Das Fehlen des Zusammenhangs zwischen den Trauminhalten beruht darauf, daß zwischen ihnen nur die subjektive Verbindung durch das träumende Ich besteht, während die Inhalte der Wachwirklichkeit sowohl subjektiv durch das erfahrende Ich wie auch objektiv durch das Sein der Du und der Dinge miteinander verbunden sind. Bestände überall nur der subjektive Zusammenhang, so fiele jeder Anlaß zu einer Unterscheidung weg. Der Einwand setzt somit bereits voraus, was er in Abrede stellen möchte.

Der Idealismus

Der erwähnte Einwand hat aber gewöhnlich folgenden Sinn: Könnte nicht das Ich die alleinige Wirklichkeit und alle Du und alle Dinge mitsamt dem Sprechen seine Produktion sein, genauso wie dies in den Träumen statthat? Es wird nun niemand behaupten wollen, daß das bewußte Ich bewußt seine Welt produziert; denn dann bestände kein Problem. Dieses bewußte Ich ist aber das einzige, von dem man an dieser Stelle der Untersuchung etwas weiß. Somit könnte als der hervorbringende Grund nur eine vorläufig völlig unbekannte Wirklichkeit in Frage kommen, die hinter dem bewußten Ich liegt und dieses samt den Du und den Dingen in einem dem Ich unbewußten Prozeß hervorbringt. Ich und Du und die Dinge wären somit als

Inhalt der Produktion dieses unbekannten Grundes von der gleichen Wirklichkeit, ständen auf der nämlichen Stufe der Realität; das bewußte Ich hätte hierin gar keinen Vorzug. Darum bliebe erkenntnistheoretisch nicht die Frage, ob die „Außenwelt", die Du und die Dinge, vom Ich hervorgebracht sind — die Gegebenheit sagt das Gegenteil —, sondern welche Art von Wirklichkeit sowohl dem bewußten Ich wie den Du und den Dingen zukomme. Antwortet der objektive Idealismus, daß sie nach Analogie unserer Traumerlebnisse Inhalte des Bewußtseins eines unbekannten Grundes sind, so ist dies nicht Erkenntnistheorie, sondern eine metaphysische Spekulation, die den Realismus als erste Stufe voraussetzt. Die Geschlossenheit des eigenen Bewußtseins, die Selbständigkeit und Verantwortlichkeit der Person schließen jedoch irgendwelche Seinsteilnahme an einem Überbewußtsein positiv aus. Das Verhältnis des konkreten, einzelnen Ich zum Bewußtsein überhaupt bleibt darum in jedem idealistischen System ein unauflösbarer Widerspruch.

Kritischer Realismus als Ergebnis

Das grundlegende Ergebnis der vorliegenden Untersuchung ist somit dieses: Das menschliche geistige Leben, das von jeder Philosophie vorausgesetzt wird, vollzieht sich hauptsächlich im Mittel der Rede. Diese schließt ein das Dasein von Ich und Du, die nicht Produkte des jeweiligen Bewußtseinsprozesses des andern sein können; ferner das Dasein von Gegenständen, die in ihrem Sein vom Ich und Du unabhängig sind, die durch Hinweise gefunden werden, über die man sich verständigen kann. Dieses wieder schließt als letzte Grundlage objektive, aber dabei nicht erschöpfende, immer der Vertiefung fähige Wirklichkeitserkenntnis ein. Damit ist die Grundhaltung unserer Philosophie gegeben. Wir stehen auf dem Boden eines kritischen Realismus. Erkenntnis und Sein werden nicht gleichgesetzt, sondern Erkenntnis ist wesentlich auf das Sein bezogen. Aber die Wirklichkeit ist weiter als die Erkenntnis und ist zu dieser bereits vorausgesetzt. Sein ist das Letzte, hinter das nicht mehr zurückgegangen werden kann. Da aber diese Erkenntnis nicht erschöpfend, nicht adäquat ist, da besonders die Einzelerkenntnis des Konkreten

immer auch mitbedingt ist von der Persönlichkeit und Geschichtlichkeit des Erkennenden, so ist Irrtum möglich. Darum sind die einzelnen Behauptungen auf ihre Wahrheit zu prüfen.

Das Unterscheidungsmittel der Wahrheit

Diese Prüfung erfolgt einmal in der Hinwendung zum Gegenstande, dann aber vor allem im Austausch möglichst vieler Erkenntnisse, die andere von ihrem Standpunkt aus machten, d. h. durch einen Dialog im weiten Sinne. Denn in diesem Austausch erscheint der Gegenstand nicht mehr von einem Punkte allein, sondern von möglichst vielen Seiten. Das subjektive Moment der einzelnen Erkenntnisse wird so immer stärker herabgesetzt, um an der Grenze völlig zu verschwinden; denn was nur der besonderen Sehweise der verschiedenen Subjekte zuzuschreiben ist, schließt sich in einer Zusammenschau nicht zu einem Ganzen zusammen, sondern widerspricht sich gegenseitig. Solange man nicht zu der Sicht gelangt ist, die gestattet, diese Widersprüche als vom jeweiligen Standpunkt bedingt zu durchschauen und miteinander zu versöhnen, so lange ist man der Wahrheit einer Erkenntnis des Konkreten nicht sicher. Nur was seinen Ursprung im Gegenstand hat, vereinigt und ergänzt sich wieder zu dessen konkreter Einheit, von der jede Einzelerkenntnis in ihrem objektiven Moment eine Teilansicht ist. Dieses Zusammenfallen in eine Einheit, diese Bündigkeit, ist somit das Unterscheidungsmittel, das Kriterium der Wahrheit; und das Ineinssetzen möglichst vieler konkreter und untereinander unabhängiger Erkenntnisse führt zur Erfassung des Einzelnen als solchen. Das Unterscheidungsmittel ist um so wirksamer, je unabhängiger voneinander die einzelnen Erfahrungen gemacht wurden und je zahlreicher sie sind. Oft kann das Zeugnis verschiedener Sinne, namentlich von Gesichts- und Tastsinn zusammen, fremde Erfahrung ersetzen. Nur bei Inhalten einfacher, abstrakter Natur, z. B. in der Mathematik, und für unzerlegbare Washeiten, wie Blau, Hart, genügt bloße Einsicht, nie aber für konkrete Seiende. Vor allem haben Wissenschaft und Philosophie einen solchen dialogischen Charakter. Der Dialog selbst muß aber immer wieder gespeist werden aus der Hinwendung

zur Sache selbst. Letzte Instanz, an der alles sich ausweisen muß, ist das, was ist. Es erscheint darum notwendig, jene Merkmale und jene Strukturen klarzulegen, die allen Seienden (allgemeine Ontologie) oder nur bestimmten Bereichen der Wirklichkeit (spezielle Ontologie) wesentlich zukommen, um an ihnen den Seinsanspruch von dem, was als seiend erscheint, und den Wahrheitsanspruch von Erkenntnissen zu messen.

Lösung der Schwierigkeiten

Die anfangs angeführten Schwierigkeiten stellen sich somit als durch die Tatsachen gelöst oder vielmehr als falsche Schwierigkeiten heraus. Allgemeiner Zweifel (Skeptizismus) und allgemeiner Relativismus heben sich selbst auf, sobald sie ausgesprochen werden; müssen sie doch mit ihren Worten etwas Bestimmtes meinen. Das gleiche gilt vom Solipsismus, der nur an die Existenz des eigenen Bewußtseins glaubt und alles übrige rein als Inhalt dieses Bewußtseins erklärt. Es ist eine Bestätigung der obigen Untersuchung über die unmittelbare Mitgegebenheit des Du für das verstehende Ich, daß der Solipsismus in der Geschichte nie ernsthaft vertreten wurde, sondern nur eine Konstruktion darstellt, die niemand für haltbar ansieht. Daß er aber durchgehend abgelehnt wurde, obschon manche Systeme ihm nur durch einen Mangel an Folgerichtigkeit entgehen, zeigt die Stärke der Einsicht in die Mitgegebenheit des Du. Diese braucht darum nicht bewiesen zu werden, kann auch als Grundlage des menschlichen geistigen Lebens ohne Zirkelschluß nicht bewiesen werden. In der Tatsache des menschlichen Lebens wird sie dauernd einsichtig.

Ferner ergab sich, daß die unleugbare geschichtliche Bedingtheit des Erkennens nicht derart ist, daß damit alle wahre Erkenntnis unmöglich würde. Nur ein falscher Absolutismus wird dadurch abgelehnt, der für irgendeinen konkreten Gegenstand eine abschließende Erkenntnis für möglich hielte. Wir können das Wirkliche nicht erschöpfen. Das hindert aber nicht, daß wir vieles richtig und zuverlässig so erkennen können, wie es ist. Zur adäquaten Erkenntnis des Konkreten sind wir allerdings immer unterwegs; der Weg aber ist die Erfahrung, dialogischer Austausch und Forschung.

Schließlich verliert auch die Schwierigkeit aus dem Wesen der Erkenntnis selber ihren Sinn. Erkenntnis sollte zugleich in uns und außer uns sein. Auch hier müssen wir wieder die Quelle der Schwierigkeiten darin finden, daß wir über Aktmäßiges nur in gegenständlichen Ausdrücken reden können. Dazu gehören auch Innen und Außen; sie stammen aus der Welt des Lebendigen und besagen dort einen Gegensatz. Aber sowohl Innen- wie Außenwelt stehen der Erkenntnis bereits als Teile einer Welt gegenüber. Auf das Gebiet der geistigen Erkenntnis können diese Begriffe nur uneigentlich angewandt werden. Tatsächlich zeigt uns die übernommene und doch uns eigene Sprache, daß wir zugleich „drinnen" und „draußen" sind. Auch im einsamsten Denken sind wir durch die Worte verbunden mit all den Du, welche diese Sprache geformt und uns übermittelt haben; ebenso mit all den Dingen, an denen sie geformt wurde. Geistig übersteigt also der Mensch den Unterschied von drinnen und draußen. Dieser hat hier nur Sinn als Bezeichnung dessen, was unmittelbar nur dem Ich zugänglich ist, des eigenen Bewußtseinsinhalts, und dessen, was allen ohne eine Vermittlung des Du grundsätzlich wenigstens selbst offensteht.

Das Gesamtergebnis

Ich, Du und Welt werden im Erkennen als bereits in Seinsbeziehungen zueinander stehend vorgefunden. Der positive Ertrag all der voraufgegangenen Schwierigkeiten ist in der Tat der: Ich, Du und Welt, diese drei lassen sich auch im Erkennen nicht radikal trennen, weil sie im Sein verbunden sind. Aber diese Verbundenheit, das besagt das Obige ebenso deutlich und ebenso primär, ist nicht Identität; denn Ich, Du und Welt fallen nicht zusammen.

Erkennen wird damit allerdings zu einem geheimnisvollen Vorgang, den zu erklären es keine Möglichkeit mehr gibt. Aber die Tatsache muß uns genügen. Nicht alle Tatsachen können „erklärt" werden, d. h. auf andere, bekanntere zurückgeführt, in sie zerlegt werden. Alles Erste ist einfach; darum spottet es jeder Zerlegung, jeder Erklärung im eigentlichen Sinne. Der Fehler vieler Erkenntnislehren besteht gerade darin, daß man das Erkennen durch Vergleich

mit Vorgängen in der gegenständlichen Welt erklären wollte. Dann mußte es allerdings nicht nur geheimnisvoll, sondern einfachhin widerspruchsvoll und darum unmöglich erscheinen. Aber Erkennen ist natürlich unmöglich, wenn es nicht mehr es selber sein soll, sondern etwas anderes, in dessen Bereich es gar nicht hineingehört. Etwas anderes ist es hingegen, den Inhalt einer Tatsache aufzuklären. Es wird da nur deutlicher ins klare Licht der Erkenntnis erhoben, was wegen der Größe des Komplexes gewöhnlich nur undeutlich gesehen wird. Was als selbstverständliche Tatsache immer da ist, kann so selbstverständlich werden, daß es übersehen und seine Tatsächlichkeit Konstruktionen und Systemen zuliebe geleugnet wird. Dann gilt es, den Blick wieder darauf zu lenken und das nicht ausdrücklich Bemerkte zur vollen Gegebenheit zu bringen. Denn dieses ist für die Philosophie meist von der größten Bedeutung. Die Phänomenologie im Sinne einer möglichst erschöpfenden Beschreibung des Phänomens, d. h. dessen, was sich zeigt, ist also der Ausgangspunkt und die Voraussetzung allen Philosophierens. Daran muß sich dann das Bemühen anschließen, zu unterscheiden, was am Phänomen der Wirklichkeit an sich zuzuschreiben ist und was von der menschlichen Auffassungsweise herrührt.

Ein wichtiger Grundsatz für unser Philosophieren ergibt sich daraus, daß das Erkennen seinen Gegenstand vorfindet. Auch hier darf man sich durch den Ausdruck nicht in die Irre führen lassen. Denn wegen der mannigfachen Bedingtheit des Erkennens ist der Erkenntnisvorgang kein bloß passives Aufnehmen, wie etwa das Wachs die eingedrückte Form aufnimmt. Der Erkennende ist dabei vielmehr auch aktiv, schöpferisch tätig. Jedoch geschieht dies so, daß die Grundlage das Vorfinden und Aufnehmen ist. Auch hier sind also Aktivität oder Spontaneität und Passivität oder Rezeptivität keine Widersprüche, sondern Seiten eines einheitlichen Geschehens, die man nicht verabsolutieren darf. Vorgefunden werden aber Seiende, Tatsachen. Sie sind der Inhalt, das Material unserer Erkenntnis. Also ergibt sich daraus die Forderung, Tatsachen zu achten, selbst da, wo sie nicht mehr erklärbar sind. Sonst entziehen wir unserer Erkenntnis den Boden; sie wird eine freischwebende, unverbindliche, aber auch bedeutungslose Konstruktion.

Mit dem Aufnehmen ist aber auch das Übernehmen verbunden,

wie es in der Sprache zutage tritt. All unser geistiges Leben ist traditionsgebunden. Freilich wäre es wiederum eine Übertreibung, die mit den Tatsachen in Widerspruch steht, wollte man nur die Tradition sehen. Tradition ist nur möglich durch die selbständig weitergebenden Einzelnen. Darum besteht das wahre geistige Leben, vor allem aber wegen der umfassenden Weite des Seins die Philosophie, in der richtigen Spannung zwischen Traditionsgebundenheit und schöpferischer Tätigkeit des einzelnen; zwischen Betonung der Vergangenheit und der Gegenwart; zwischen Individualismus und Gemeinschaft. Auch dieses Verhältnis ist kein starres. Die Wichtigkeitsakzente können sich verschieben, und verschieben sich dauernd. Man könnte eine ganze Geschichte der Philosophie schreiben in Rücksicht auf die verschiedene Betonung oder Überbetonung der Seiten dieser Gegensatzpaare.

ZWEITES KAPITEL

DIE PRINZIPIEN DES ERKENNENS UND SEINS

Die Wahrheit

Unsere Seinserkenntnis ist objektiv; aber sie ist nicht erschöpfend. Darum ist sie im einzelnen Irrtümern ausgesetzt, die meist dadurch entstehen, daß man die Lücken der Erfahrung auf Grund von Denkgewohnheiten voreilig ausfüllt. Irrtümer können durch Prüfung am Objektiven, also letztlich am Sein festgestellt und dadurch behoben werden. Darum ist es von grundlegender Bedeutung, die Strukturen dieses objektiven Seins festzustellen, d. h. die Eigenschaften und Merkmale, die allem und jedem zukommen, weil und insofern sie Seiende sind. Was diese Eigenschaften nicht hat, kann nicht sein; die Behauptung, ihm käme Sein zu, ist dadurch als irrig erwiesen. Umgekehrt ist jede Aussage wahr, die einem Seienden Sein zuschreibt, einem Nichtseienden das Sein abspricht. Diese Definition von Wahrheit und Irrtum hat schon Aristoteles (Metaph. 1011 b 25) gegeben. Wahrheit ist somit die Übereinstimmung einer (geäußerten oder bloß gedachten) Behauptung mit dem Sachverhalt. Wahrheit ist also im Erkennenden, und ihr Sein besteht in einer Beziehung.

Der Satz vom Widerspruch

Daß die Du und die Dinge objektiv existieren, haben wir als Wahrheit festgestellt. Diese Existenz ist so, daß zwar von allem Objektiven in Wahrheit gesagt werden kann: es ist; daß aber doch ein jedes nur es selber ist. Du ist niemals Ich, Ich ist nie Du. Auch die Dinge sind zunächst vom Du und Ich, aber auch untereinander verschieden. Sonst wäre ja eine Benennung, ein Sprechen, wäre ein Verstehen, ein Erkennen unmöglich. Alles, was ist, ist, indem es es selber ist, nicht das Andere. Oder wie es in einer Art mathematischen Symbols ausgedrückt werden kann: A ist nicht Nicht-A. Dieser Satz heißt der Satz vom Widerspruch. Er ist das erste Seins-

prinzip. Etwas, das offenbar diesem Satze widerspricht, kann also kein objektives Sein haben, sondern muß eine Täuschung sein. Allerdings muß dabei genau festgestellt werden, ob dieser Widerspruch wirklich da ist oder ob er nur anscheinend vorhanden ist wegen der Inadäquatheit unseres Erkennens. Je mehr eine Seinsart unsere Erkenntnis übersteigt und je unzureichender, inadäquater darum die Erkenntnis ist, die wir von ihr haben können, um so vorsichtiger muß die Behauptung geprüft werden, es liege ein Widerspruch vor. Je mehr jedoch der Seinsbereich, um den es sich handelt, unserer Erkenntniskraft angemessen ist, um so zuversichtlicher können wir vorangehen bei der Feststellung des Widerspruchs und ein widerspruchsvolles Sein als Täuschung erklären.

Die Analogie

Dieselbe Tatsache läßt sich auch noch anders ausdrücken. Vom Ich, vom Du, von den objektiv existierenden Dingen läßt sich in Wahrheit aussagen: sie sind. Und doch ist ihr Sein nichts Gemeinsames; jedes Seiende existiert mit seinem ihm eigenen, konkreten, einmaligen, nicht vertauschbaren Sein. In einer Art scheinbaren Widerspruchs läßt sich das auch so ausdrücken: Alles, was ist, kommt überein im Sein und unterscheidet sich voneinander im Sein. Einfacher und besser, weil der Tatsache näherkommend, ist aber folgender Satz: Alle Seienden sind untereinander im Sein ähnlich. Sie sind, aber mit je eigenem Sein. Diese Urähnlichkeit zwischen allem Seienden bezeichnet man mit dem aus dem Griechischen herstammenden Namen Analogie, der nichts anderes als eben Ähnlichkeit bedeutet. Diese Seinsanalogie ist mit der Seinserkenntnis miterkannt. Jedesmal, wenn ich von einem bestimmten Seienden aussage: es ist, behaupte ich diese Analogie mit. Weil sie das Sein, die Wirklichkeit der Seienden selbst betrifft, nicht etwas ihnen äußerlich Verbundenes, nennt man sie eine innere Analogie.

Diese Analogie schließt folgendes mit ein: Es gibt kein Seiendes, das von den übrigen Seienden so verschieden wäre, daß gar keine Ähnlichkeit, auch nicht die geringste mehr bestände. Nur zwischen Sein und Nichtsein besteht ein so radikaler Unterschied. Anderseits

ist kein Seiendes irgendeinem andern so ähnlich, daß es ihm einfachhin, ohne irgendeinen Unterschied, gleich wäre. Es bleibt ja immerhin die beiderseitige Einzelhaftigkeit oder Individualität, die nie gemeinsam sein kann; denn sie ist gerade der Seinsgrund, warum dieses Seiende von allen andern verschieden, warum es eben dieses Seiende ist. Eine andere Frage ist es freilich, ob wir die Unterschiede auch immer feststellen können oder ob zwei Seiende nicht so ähnlich sein können, daß der Unterschied unter unserer Erkenntnisschwelle liegt. Jedenfalls aber bleibt bestehen, daß es völlige Gleichheit und völlige Verschiedenheit zwischen zwei wirklichen Seienden nicht gibt, sondern immer nur eine von Fall zu Fall verschieden große Ähnlichkeit wenigstens im Sein. Völlige Gleichheit und völlige Verschiedenheit können also nie das ganze Sein zweier Seiender betreffen, sondern nur einen gewissen Anblick, gewisse Seiten von ihnen. Darum kann es völlige Gleichheit oder Ungleichheit allein auf dem Gebiete des Abstrakten geben, wie z. B. in der Mathematik oder bei Allgemeinbegriffen. Unmöglich sind sie da, wo es sich um die Ganzheit wirklicher Seiender handelt.

Die Tatsache der Analogie ist für unsere Seinserkenntnis von größter Bedeutung. Sein ist also keine durchgehend gleichmäßige Größe, auch nicht ein gemeinsames Wort für völlig verschiedene, heterogene Dinge, sondern ein analoger Begriff. Die Gesamtheit der Seienden läßt sich nach Stufen größerer oder geringerer Ähnlichkeit zu einer Stufenordnung oder Hierarchie des Seins anordnen. Diese Stufenordnung des Seins steht im Gegensatz zum Monismus und Idealismus einerseits und zum radikalen Pluralismus anderseits. Die Einheit unter den Seienden ist eben weder die einer unterschiedslosen Gleichheit, sei es im objektiven Sein (Monismus im radikalsten Sinne, Materialismus), sei es dadurch, daß alles Sein Bewußtsein ist (Idealismus), noch die einer zusammenhanglosen Vielheit (Pluralismus), sondern durchgehende Ähnlichkeit.

Der Satz vom hinreichenden Grunde

Noch eine andere Feststellung können wir am Sein machen. Ich, Du und die besprochenen Seienden haben immer ein ganz eigenes, konkretes, bestimmtes Sein. Dies hat nun eine doppelte Quelle. Wenn

ich z. B. höre, so ist das einmal meine Tätigkeit und hat als solche eine Eigenart, die sich aus der Zugehörigkeit zu mir ergibt. Auf der andern Seite höre ich, was der andere spricht; ich bin also zugleich in meinem Hören bestimmt durch den andern. Nur wenn ich beide zusammennehme, Ich und Du, verstehe ich, daß ich jetzt gerade das höre. Ich erfahre, daß auch das Du so auf doppelte Weise zugleich bestimmt wird. Ferner ergab sich, daß unsere Sprache durch die Erfahrung, die Menschen der Vergangenheit mit den Dingen gemacht haben, zu dem wurde, was sie jetzt ist. Wohl gehört zu der Tatsache, daß ich Mensch bin, die Möglichkeit, zu sprechen; aber für die Wirklichkeit genügt das noch nicht; es muß der Einfluß von anderem dazukommen, daß die bis ins letzte bestimmte Wirklichkeit eintreten kann. Wir erkennen so einen großen Zusammenhang des Bestimmens und Bestimmtwerdens. Das Bestimmen geht erstens einmal von dem Seienden selber aus, um das es sich handelt. In einem Menschen ist Leben menschliches Leben, in einem Tiere ist Leben tierisches Leben. In mir sind meine Gedanken eben meine, in dir deine. Dieses Bestimmtsein vom eigenen Sein nennt man den Formalgrund, weil das so Bestimmte an der Wesensform des Bestimmenden innerlich teilnimmt. Aber wir erkennen auch, daß bei den Gegenständen unserer Erfahrung dieser Formalgrund die konkrete Bestimmtheit ihres Seins nicht genügend erklärt, sondern daß noch ein zweiter bestimmender Einfluß dazukommen muß. Diesen von anderem herrührenden Einfluß nennt man die Wirkursache. Erst wenn wir beide zusammennehmen, verstehen wir, warum ein Seiendes jetzt und hier gerade so ist und nicht anders. Und da unsere Seinserkenntnis objektiv ist und wir diese Erfahrung jedesmal wieder machen, wenn es sich um ein Seiendes handelt, so muß das am Sein selber liegen. Wir können also behaupten: Jedes Seiende hat für seine konkrete Bestimmtheit einen genügenden Grund, aus dem sich ganz ergibt, warum es gerade so ist und nicht anders (Satz vom hinreichenden Grund). Dieser Grund ist aber bei den Seienden unserer Erfahrung auf zwei Quellen, auf den Formalgrund und auf die Wirkursache, verteilt.

Allerdings machen wir auch die Beobachtung, daß das Verhältnis ihres bestimmenden Einflusses kein feststehendes ist; bald wiegt die Formalursache vor, bald die Wirkursache. Wir können nun dies

Verhältnis nach zwei Richtungen zu Ende denken. Das ergäbe einmal etwas, was nur von anderem und gar nicht aus sich bestimmt ist. Aus sich, ohne den fremden Einfluß, wäre es nichts. Am andern Ende stände ein Seiendes, das rein aus sich wäre, was es ist, und nichts dem fremden Einfluß zu verdanken hätte. Das wäre natürlich ein sehr reiches Sein, ja das reichste und vollkommenste Sein; denn es kann von außen nichts mehr aufnehmen, weil es ja aus sich schon alles hätte, was es haben kann. Es wäre vollkommen es selbst, ohne daß ihm etwas in seinem Sein fremd und nicht ganz zu eigen wäre. Es wäre sein eigener hinreichender Formalgrund; eine Wirkursache hätte es nicht. Ob es ein solches Seiendes gibt, das können wir der Erfahrung nicht unmittelbar entnehmen; auch wollen wir die Frage jetzt nicht entscheiden.

Nicht überall sehen wir den fremden Einfluß, der das Bestimmtsein des in Frage kommenden Seienden erklärt; aber dann begreifen wir dieses Seiende nicht ganz, und wir suchen weiter und sind erst zufriedengestellt, wenn wir die Wirkursache gefunden haben. Auf diese Weise sind die Wissenschaften entstanden. Für sie alle ist der Satz vom hinreichenden Grund eine selbstverständliche Voraussetzung, ohne die man gar nicht einmal zum Forschen und damit zur Schaffung einer Wissenschaft gekommen wäre. Aber die Wahrheit des Satzes einsichtig zu machen, das vermögen sie selbst nicht; das ist die Aufgabe der Philosophie.

Dieser Satz vom hinreichenden Grunde ist von einer Bedeutung, die gar nicht größer sein könnte. Der Satz vom Widerspruch, der vorwiegend mit dem Formalgrund zusammenhängt, läßt uns wohl ein Seiendes als richtiges Sein erkennen, das der Prüfung standhält. Aber er führt uns nicht über das Seiende hinaus, er läßt es uns auch in seiner konkreten Bestimmtheit nicht verstehen, sondern nur feststellen. Anders der Satz vom hinreichenden Grunde, besonders wenn wir ihn von der Wirkursache her sehen. Er führt uns über das Vorliegende, unmittelbar Erfahrene hinaus zu anderem, das uns vielleicht noch gar nicht in Sicht gekommen ist. Möglicherweise kommen wir jetzt erst dazu, nach dem Andern zu suchen, das die bestimmte Ursache dafür ist, daß das Erfahrene so ist und nicht anders. Das Suchen aber führt zur Entdeckung, zur Erweiterung der Erfahrung. Wir können mit Hilfe des Satzes vom hinreichenden

Grunde sogar schon über Seiendes aussagen, das gar noch nicht selbst im Umkreis unserer Erfahrung aufgetreten ist, sondern bloß durch die Wirkungen, die es auf andere Seiende ausübt. Wir überschreiten also damit unsere unmittelbare Erfahrung. Allerdings ist eine so erworbene Erkenntnis immer unvollständig und reicht nicht an die unmittelbare Erfahrung heran, weswegen wir uns auch immer gedrängt fühlen, mit einem solchen Seienden, auf das wir durch den Satz vom hinreichenden Grunde aufmerksam geworden sind, auch unmittelbar bekannt zu werden. Aber trotzdem ist ein so erworbenes Wissen besser als völliges Nichtwissen und darum nicht zu verwerfen.

Eigenes Philosophieren und Tradition

Mit den beiden gewonnenen Seinsprinzipien verfügen wir nun über das Mittel, alle unsere bisherigen Erkenntnisse und Auffassungen zu prüfen. Allerdings erfordert diese Prüfung oft eine große Arbeit. Diese könnte der einzelne Mensch allein gar nicht leisten. Aber er steht darin auch nicht allein. Da jeder in seinem geistigen Leben in die Gemeinschaft vieler anderer Menschen hineingestellt ist, so vollzieht sich diese Prüfung im Hin und Her des Zwiegesprächs der täglichen Erfahrung und der wissenschaftlichen Forschung. Letzte Gewißheit gibt aber, wie sich noch zeigen wird, die philosophische Untersuchung. Sie entscheidet damit zugleich über den Seinssinn der Ergebnisse unserer übrigen Wissensmethoden, ob sie bloß dem Menschen eigentümliche Ansichten darstellen oder ob sie objektive Bedeutung haben und uns über das wirkliche Sein der Dinge unterrichten. Je mehr dabei eine vielfältige Erfahrung und Forschung vieler Menschen zu der eigenen hinzugenommen werden kann, um so besser ist der Erkennende gestellt. Denn um so wirksamer wird das rein subjektive und perspektivische Element ausgeschaltet, um so objektiver und zuverlässiger ist das Ganze der Erkenntnis. Deswegen wird eine auf Wahrheit bedachte Philosophie sich immer mit der Tradition auseinandersetzen und die dort bewahrten Ansichten mit ihren Begründungen sorgfältig abwägen müssen. Was durch vorübergehende Zeitumstände bestimmt ist, ist damit erklärt und zugleich als nicht für alle Zeiten geltend erledigt; ebenso was auf

einen Mangel an Kenntnissen zurückzuführen ist, die wir heute besitzen. Aber das übrige kann uns Anstoß sein, Wirklichkeiten zu sehen, die uns heute nicht mehr unmittelbar zugänglich sind, die vielleicht durch anderes unserem Blick verdeckt sind. Natürlich muß es auch hier zum eigenen Einsehen kommen; sonst handelt es sich um menschlichen Glauben, aber nicht um philosophische Erkenntnis und Einsicht.

DRITTES KAPITEL

URTEIL UND BEGRIFF

Mitteilen und Denken vollzieht sich in einer geistigen Bewegung, die ihren sprachlichen Ausdruck im Urteil findet. Das Denken schreitet in Worten voran, durch die der eine gemeinte Sinn gleichsam zerlegt wird, und fügt sie zugleich wieder zur Einheit des Satzes zusammen. Spiegelt sich in dieser Bewegung des Denkens die Wirklichkeit, oder hat sie ihren Grund anderswo?

Die dabei angewandten Worte passen bald nur auf ein einzelnes Seiendes, bald auf mehrere in gleicher oder aber verschiedener Weise. So kann Pferd nicht bloß von dem einen jetzt gerade gemeinten ausgesagt werden, sondern von einer ganzen Klasse von Tieren. In der Aussage: das Pferd ist ein Säugetier, meinen die Worte „Pferd" und „Säugetier" nicht ein bestimmtes einzelnes Seiendes, sondern eine unbestimmte Vielheit. Trotzdem stehen sie in der Einzahl. In anderer Weise bezeichnet der Begriff „Deutschland" eine Vielheit als Einheit. Wie verhalten sich diese Begriffe zur konkreten Wirklichkeit?

A. Urteilslehre

Subjekt, Prädikat, Kopula

Ein einfaches Urteil besteht gewöhnlich aus dem Satzgegenstand oder Subjekt und der Satzaussage oder dem Prädikat. Das Subjekt ist entweder ein hinweisendes Fürwort, das eine Gesamtheit von Wahrnehmungen bezeichnet, oder ein Hauptwort. Das Prädikat kann ein Zeitwort sein oder sich aus der Kopula „sein" und verschiedenen Wörtern zusammensetzen. Die Kopula ist dabei ein fast inhaltsleeres Wort, das Subjekt und Prädikat aufeinander bezieht und die den Haupt- und Eigenschaftswörtern fehlenden Personen- und Zeitformen ersetzt: du bist jung; sie waren groß. In sehr vielen

Sprachen fehlt die Kopula ganz, in vielen andern hat sonst ein bedeutungsentleertes Wort ihre Aufgabe übernommen. Es wäre darum unberechtigt, aus dem Gebrauch von „Sein" in unsern Sprachen metaphysische Folgerungen ziehen zu wollen.

Absolut unentbehrlich in einem Satz ist nur das Prädikat. Das Subjekt und die Kopula fehlen in Sätzen wie: Feuer!; Gefunden! Auch die unpersönlichen Sätze haben kein wirkliches, sondern nur ein grammatikalisches Subjekt: es regnet. Die Kopula fehlt außerdem in allen Sätzen, die ein Zeitwort zum Prädikat haben: er geht, was nicht gleichbedeutend ist mit: er ist gehend. Ohne Satzaussage hingegen ist ein Satz sinnlos, z. B.: er ist . . ., wenn „ist" als Kopula und nicht als Zeitwort „existieren" verstanden wird. Die Wichtigkeit des Prädikats zeigt sich auch dadurch, daß es immer den Satzton trägt.

Das Urteil als menschliche Erkenntnisform

Diesen Tatsachen wird nur die folgende Erklärung gerecht: Das Prädikat lenkt die Aufmerksamkeit innerhalb eines Gesamtinhalts auf einen bestimmten Sachverhalt oder auf bestimmte Züge an ihm und hebt sie heraus: das Pferd (= Gesamtinhalt) ist schwarz (= aus der Vielheit bemerkenswerter Züge herausgehobene Eigenschaft). Den Gesamtinhalt bezeichnet das Subjekt. Erfüllt das Prädikat das Bewußtsein völlig, wie bei starken Eindrücken, oder ist der Gesamtinhalt unbestimmt, wie bei Gefühlen, Witterungszuständen, so kann kein Subjekt angegeben werden: Feuer!; Es regnet. Unsere Erkenntnis umgreift somit zuerst einen größeren Eindruck oder Sachverhalt als Ganzes und heftet dann daran die Aufmerksamkeit auf das, was ihr gerade auffällig oder wichtig erscheint. Das liegt an der Endlichkeit und Zeitlichkeit unserer Erkenntniskraft, vor allem der sinnlichen Erkenntnis. Umfaßt unser Blick viel auf einmal (Subjekt), so wird das einzelne undeutlich; darum muß der Blick sich dann auf gerade wichtig oder neu erscheinende Einzelheiten (Prädikat) einschränken, um sie genauer anzusehen. Seltener ist der umgekehrte Fall, daß zuerst die Einzelheit klar erkannt wird und dann erst das Ganze: Das Schwarze dort ist eine Amsel.

Die Form des Urteils ist somit nicht in der beurteilten Wirklich-

keit, sondern in der Seinsweise des beurteilenden Menschen begründet und sagt uns darum nichts über jene Wirklichkeit; unsere Erkenntnisbewegung, die bald so, bald anders vorangeht, kann nicht einfach der Seinsbewegung gleichgesetzt werden. Ja durch das Urteil als solches allein werden wir nicht in das wirkliche Sein, sondern in das intentionale Sein unseres Denkens versetzt. Das beweisen die falschen Urteile, die sich in ihrer Form und in der Sicherheit der Zustimmung in nichts von den wahren unterscheiden; denn sonst würde sich niemand täuschen. Der Irrtum kann aber nicht wirkliches Sein besitzen; sein metaphysischer Ort ist die eben genannte Ebene des intentionalen Seins. Ob durch diese Ebene hindurch ein Urteil sich auf wirkliche Seiende beziehen soll oder nicht, das entscheidet das Meinen des Beurteilenden, nicht die Form des Urteils. Das Prädikat kann zum Subjekt alle möglichen Beziehungen haben, nicht bloß die eines Merkmals zu einer Wesenheit. Die Zustimmung, die das Urteil begleitet und sich im Tonfall ausdrückt, besagt, daß man das Beurteilte in der Tat so meint, wie man es ausdrückt, und nicht bloß so dahinredet. Sie ist ein Einsatz der Person für die Wahrheit, der alle Grade vom feierlichen Eid bis zum fast unverbindlichen Gerede annehmen kann.

Analytische und synthetische Urteile

Philosophisch von Wichtigkeit ist die Einteilung der Urteile in analytische und synthetische. Analytisch sind die Urteile, deren Prädikat durch eine Analyse im Subjekt gefunden werden kann. Die Wahrheit solcher Urteile kann also ohne weitere Hinwendung zu neuer Erfahrung nachgeprüft werden. Es genügt, daß die Bedeutung des Subjekts richtig begriffen und die Analyse richtig vollzogen werde. Das Subjekt selbst kann natürlich nur in irgendeiner vorgängigen Erfahrung gegeben sein, entweder als solches oder in seinen einfachen Merkmalen. Synthetisch sind die Urteile, deren Prädikat im Subjekt durch bloße Analyse nicht gefunden werden kann. So ist „klein" an sich nicht im Begriff „Haus" enthalten, sondern wird durch ein Urteil dazugesetzt.

Für die analytischen Urteile besteht philosophisch keine Schwierigkeit. Nur ihr Nutzen ist zuweilen angezweifelt worden. Dagegen

hat man dann immer auf die Mathematik verwiesen, die vielfach nur aus solchen Urteilen besteht. In der Tat ist diese Schwierigkeit schon behoben durch das, was oben gesagt wurde: Daß ein Merkmal in einem Begriff enthalten ist, besagt nicht, daß es immer ausdrücklich zur Gegebenheit kommt. Durch das analytische Urteil wird ein derartiges unausdrückliches Merkmal ausdrücklich.

Die Urteilslehre Kants

Die synthetischen Urteile hat Kant in zwei Arten eingeteilt: in synthetische Urteile a priori und a posteriori. Diese sind solche, die unmittelbar aus der Erfahrung geschöpft werden und deswegen erst nach einer Erfahrung gefällt werden können. Jene hingegen sind synthetische Urteile, also solche, wo das Prädikat auf keine Weise im Subjekt enthalten ist, deren Gültigkeit aber der Verstand dennoch vor der Erfahrung und unabhängig von ihr erkennen kann. Wenn gesagt wird: das Haus ist klein, so ist die Zusammengehörigkeit von „Haus" und „klein" der Wahrnehmung entnommen, in der das Haus, von dem gerade die Rede ist, gegeben ist. Eine einmalige Tatsache begründet die Wahrheit dieses synthetischen Urteils, das darum a posteriori ist. Wenn wir dagegen sagen: „alles, was wird, ist verursacht", so bringt auch die schärfste Analyse des Subjekts das Prädikat nicht zum Vorschein. Und doch urteilen wir, daß dieser Satz von allen möglichen Seienden gilt, auch von solchen, die wir nie erfahren haben und überhaupt nie erfahren werden. Wie ist die Wahrheit dieser Urteile zu erklären?

Es scheint unmöglich zu sein, aus einer unvollständigen Erfahrung sichere allgemeingültige Urteile abzuleiten. Darum schlug Kant einen andern Weg ein. Er suchte den Grund für die Allgemeingültigkeit nicht im Gegenstand, sondern im denkenden Subjekt. Er nahm an, daß alles menschliche Denken eine notwendige Struktur habe, mit der es die Wirklichkeit nicht nur aufnehme, sondern im Aufnehmen erst zu Gegenständen forme. Diese Strukturen nannte er Kategorien. Alle Erfahrung kommt nur durch ihre Anwendung zustande. Ohne sie Erfahrung machen zu wollen, hieße denken, ohne zu denken. Auf Grund solcher Strukturen nun besteht die

Notwendigkeit, gewisse Begriffe zusammen zu denken, jene nämlich, welche in den synthetischen Urteilen a priori ausgesagt werden. Ihre Zusammengehörigkeit ergibt sich somit nicht durch eine Analyse des Subjekts, wie bei den analytischen Urteilen, auch nicht durch eine einmalige Erfahrung, wie bei den Urteilen a posteriori. Ihre Zusammengehörigkeit ist vor jeder Erfahrung notwendig begründet in der Kategorie, in der Struktur des Denkens selbst. Darum kann man absolut sicher sein, daß alles richtige menschliche Denken immer und überall die gleichen synthetischen Urteile a priori notwendig fällen wird. Die Untersuchung, durch die die Kategorien des Denkens festgestellt werden, nannte Kant eine transzendentale Untersuchung, das Denken, das den Kategorien gemäß geschieht, objektiv.

Es ist klar, daß diese Objektivität einen ganz andern Sinn hat als die von uns festgestellte. Auch das Erkennen bekommt einen andern Sinn. Über die Wirklichkeit an sich kann es nichts mehr aussagen. Dazu wäre ja das Unmögliche notwendig, ohne Kategorien, also ohne Denken zu denken. Philosophie ist keine Wissenschaft von der Wirklichkeit, dem Ding an sich, sondern vom menschlichen Erkennen. Metaphysik als objektive Seinserkenntnis ist unmöglich.

Idealistische und relativistische Urteilslehren

Nach dem Warum der Kategorien fragte Kant nicht; es hatte eigentlich auch keinen Sinn, danach zu fragen. Das Denken ist eben so; jenseits des Denkens denken zu wollen, was soll das heißen? Die Denkstrukturen dürfen nicht wieder auf das Denken selber angewandt werden. Dennoch versuchte man nach ihm die Kategorien irgendwie zu erklären. Der Idealismus setzte zu diesem Zwecke die Bewegung des Denkens der der Wirklichkeit gleich: Sein und Denken bilden einen einzigen Wirklichkeitszusammenhang. Aber eine solche Erklärung wird der Selbstbestimmung und dem Selbstsein der Person nicht gerecht; an ihre Stelle träte die Bestimmung durch die Kategorien. Andere suchten ihren Ursprung in der psychischen Anlage des Menschen; anders organisierte Wesen könnten andere Kategorien haben. Dies ist die Lehre des Psychologismus. Oder man

sah in den Kategorien Denkweisen, die sich praktisch im Kampfe ums Dasein bewährt hatten, die aber über die objektive Wirklichkeit nichts aussagen. Diese in England und Amerika weit verbreitete Schule heißt entsprechend Pragmatismus. Oder man erklärte mit dem Historismus die Kategorien für historisch gewordene Denkgewohnheiten, die mit den Zeiten wechseln. Die Sicherheit und Absolutheit des Denkens, die Kant gerade durch seine Theorie hatte sicherstellen wollen, war damit erschüttert: mit den sich ändernden Kategorien ändert sich auch die Wahrheit; sie wird relativiert.

Die Einsichtigkeit der Seinsprinzipien

Wenn wir uns wieder an die grundlegenden Erwägungen am Anfang erinnern, dann werden wir auch eine Lösung für die vorliegende Frage finden können. Alles, was wird, ist verursacht. Ist dieser Satz a priori zu jeder Erfahrung und unabhängig von ihr zustande gekommen? Die Antwort ist bereits früher gegeben worden. In jeder Erkenntnis ist eine objektive Seinserkenntnis mitgegeben; in dieser aber zeigte sich, daß alles entweder durch sich oder durch etwas anderes seine konkrete Bestimmtheit hat. Da nun ein Werdendes durch sich nicht bestimmt sein kann, da es noch nicht ist, sondern erst wird, so muß es als Werdendes von einem Andern zum Sein bestimmt sein; dieses Andere nennen wir eben Ursache. Auf eine Erfahrung geht also auch diese Erkenntnis zurück. Immerhin ist ein Unterschied da. Der Satz: Das Haus ist klein, gilt nur von einem bestimmten Hause, nicht von allen Häusern oder gar von allen Seienden. Der Satz: Alles, was wird, ist verursacht, soll von allem Werdenden gelten, auch von dem noch nicht in der Erfahrung gegebenen. Und doch kann immer nur eine beschränkte Anzahl konkreter Fälle in unmittelbarer Gegebenheit erkannt werden. Der Unterschied zwischen beiden Erfahrungen liegt darin, daß wir im Falle des Hauses zugleich sehen, daß die Kleinheit nicht mit dem Haussein verbunden ist, daß sie ihm gegenüber zufällig ist; ein Haus braucht nicht klein zu sein, um ein Haus zu sein. Im andern Falle sehen wir dagegen, daß Verursachtsein mit diesem Werdenden nicht verbunden ist, weil es dieses Seiende ist, sondern weil es ein

werdendes Seiendes ist; wir sehen, daß ein werdendes Seiendes nicht ohne eine Ursache seines Werdens sein kann. Wir wollen diese Erfahrung, die dauernd von jedem Menschen vollzogen wird, eine metaphysische nennen, weil sie auf einer geistigen Einsicht beruht und eine Seinsstruktur erfaßt.

Damit fallen aber analytische Urteile und synthetische a priori in der kantischen Bedeutung nicht zusammen. Denn das tatsächliche Zusammengehen von Subjekt und Prädikat im Sein besagt noch nicht, daß das Prädikat als Wesensmerkmal des Subjekts gesehen wird. Mit andern Worten: nicht eine Analyse des Begriffs zeigt die Wahrheit; wir können den Begriff denken, ohne das Prädikat mehr oder weniger ausdrücklich mitzudenken. Sondern wir sehen geistig, daß es im Wesen des Werdenden als solchen liegt, den zureichenden Grund nicht ganz in sich zu haben, das heißt, verursacht zu sein. Das bedeutet so viel, daß die Inadäquatheit menschlicher Erkenntnis so weit geht, daß sie nicht nur tatsächlich nicht alles an einem Objekt erkennt oder ausdrücklich macht, was sich an ihm findet, sondern daß sie gewisse, einander sogar bedingende Seiten der Wirklichkeit nicht auf einmal fassen und unter einem Begriffe denken kann, weil sie nicht die nötige Tiefe erreicht. Das läßt sich auch dadurch ausdrücken, daß wir sagen: Für ein Wesen, dessen Erkenntnis in einem Blick das Sein eines Seienden völlig erschöpfte, wäre auch ein solcher Satz analytisch, oder vielmehr es urteilte nicht, sondern schaute alles zugleich.

Die Einsichtigkeit der übrigen synthetischen Urteile a priori

Alle übrigen synthetischen Sätze a priori lassen sich nun auf den Satz vom hinreichenden Grunde oder dessen Spezialfall, den eben behandelten Kausalsatz, zurückführen. Dabei sind zwei Klassen von Urteilen zu unterscheiden. In der ersten Klasse bezeichnen Subjekt und Prädikat ein einfaches Phänomen, das sich nicht in mehrere Merkmale auflösen läßt, sondern das man nur durch unmittelbare Erfahrung kennenlernen kann, wie z. B. Farbe, Ausdehnung, Härte, Glätte, Erkennen, Fühlen. Im Verhältnis solcher einfacher Wesenheiten, wie die Phänomenologie sie nennt, untereinander können

drei Fälle eintreten. Entweder sind zwei untereinander so verbunden, daß, wenn man die eine von ihnen wegdenkt, auch die andere verschwindet, so daß also die eine ohne die andere gar nicht sein kann. So verhält es sich zwischen der Farbe und der körperlichen Ausdehnung: keine von beiden kann ohne die andere bestehen. Aus einer solchen Einsicht ergibt sich ein für alle Fälle, auch die zukünftigen, notwendig geltendes Urteil. Umgekehrt kann sich zweitens einsichtig ergeben, daß zwei Wesenheiten im gleichen Seienden unter sich unverträglich sind, wie z. B. Denken und Räumlichausgedehntsein; dann gilt diese Unverträglichkeit ebenfalls für alle möglichen Fälle. Schließlich lassen sich bestimmte Wesenheiten sowohl im gleichen Seienden vereint wie auch ohne einander denken, wie Ausdehnung und eine bestimmte Farbe, sagen wir Blau: Ausgedehntes kann sowohl blau als auch nicht blau sein. Immer muß es sich, wie bereits gesagt wurde, um einfache Wesenheiten handeln, und nur bei ihnen führt diese Methode der Phänomenologie zu allgemeingültigen synthetischen Urteilen. Denn nur bei ihnen kann der hinreichende Grund für die notwendige Verbindung, für die Unverträglichkeit oder für die Gleichgültigkeit allein in den in Frage stehenden Wesenheiten und nicht in etwas anderem liegen, weil sie als einfache nichts anderes enthalten.

Ganz anders muß vorgegangen werden, wo es sich um das Verhältnis von Begriffen handelt, die aus mehreren einfachen Noten oder Wesenheiten zusammengesetzt sind. Hier tritt die Methode der Induktion ein, die später in einem eigenen Kapitel behandelt wird.

Das schlußfolgernde Denken, der Syllogismus

Mit Hilfe des Satzes vom Widerspruch und des Satzes vom hinreichenden Grunde rechtfertigt sich auch das schlußfolgernde Denken, das in einer Verbindung mehrerer Urteile besteht. Das Musterbeispiel ist der Syllogismus, dessen Name Zusammenfassung bedeutet. Alle Menschen sind sterblich; Cäsar aber ist ein Mensch; also ist Cäsar sterblich: das ist so ein Syllogismus. Man hat auch hier dieselbe Schwierigkeit erhoben wie beim analytischen Urteil. Wenn man nicht schon wisse, daß mit den übrigen Menschen auch Cäsar

sterblich sei, so könne man den ersten oder Obersatz nicht aufstellen. Also ist der Syllogismus entweder überflüssig oder falsch. Das wäre richtig, wenn unser Erkennen adäquat wäre. Könnte man jemand als Menschen nur dadurch erkennen, daß man auch seine Sterblichkeit miterkennt, so wäre der Syllogismus völlig überflüssig. Tatsächlich kann man aber jemand als Menschen erkennen, ohne daran auch nur zu denken, daß er sterblich ist. Auf der andern Seite kann ein solcher Satz: Alle Menschen sind sterblich, gefunden werden, und zwar mit Hilfe der Induktion, ohne daß man eine Erfahrung aller Einzelwesen gemacht hat, für die er gilt. Die Gültigkeit des Satzes ist dann für alle Seienden, die unter den Begriff fallen, verbürgt. Wenn man z. B. feststellen kann, daß mit leiblichem Leben Tod als notwendiges Ende verbunden ist, so ist der Satz für alle Lebewesen bewiesen, obschon die Sterblichkeit nicht unmittelbar zur Begriffsbestimmung von leiblichem Leben gehört.

Natürlich ist damit nicht gesagt, daß der Mensch in Syllogismen denkt. Tatsächlich läßt das gewöhnliche Denken in Fällen wie dem obigen den Obersatz weg oder fügt ihn als Begründung mit „denn" hinzu: Cäsar ist sterblich; denn er ist ja ein Mensch. Der Vorteil der syllogistischen Form liegt darin, daß hier stillschweigende Voraussetzungen, in denen sich bei falschen Behauptungen der Irrtum gewöhnlich verbirgt, ausgesprochen werden müssen; ein etwaiger Irrtum oder eine Begriffsverschwommenheit kommt dadurch leichter zu Gesicht. Somit ist der Syllogismus ein Mittel der Denksicherung da, wo es, wie gerade in der Philosophie, auf gesichertes Denken ankommt. Er hat somit seine Bedeutung vorzüglich als Werkzeug philosophischer Kritik.

B. Begriffslehre

Die Allgemeinbegriffe

Alle Wirklichkeit ist konkret, einmalig. Jeder Mensch ist ein Ich, das von jedem Du verschieden ist; jedes Ding ist dieses und nicht ein anderes. Dagegen fällt an der Sprache auf, daß die meisten Worte Allgemeinbegriffe sind, die von einer Vielheit konkreter

Einzelwesen gebraucht werden können. Das gilt sowohl von den Worten, die ganze Dinge bezeichnen (Hauptwörter), wie von denen, die Eigenschaften ausdrücken (Eigenschaftswörter), und auch von den Tätigkeits- und Zustandswörtern (Verba). Von allen Ich und Du gilt, daß sie Menschen sind, und das Zeitwort „tun" kann die verschiedensten Tätigkeiten bezeichnen. Nur die bestimmten Fürwörter haben in der konkreten Lage konkrete Bedeutung und teilen sie auch den übrigen Bestandteilen der Rede mit; aber dafür sind sie ohne Inhalt. Ohne Allgemeinbegriffe ist aber ein Urteil und damit eine Mitteilung unmöglich. Nur bloße Benennungen: dies ist Sokrates, können sie entbehren.

Die platonische Ideenlehre, der Begriffsrealismus

Für die Philosophie ist es immer ein Problem gewesen, was der Sinn solcher Wörter sei und wie er sich zur konkreten Wirklichkeit verhalte. Mit dieser Frage befaßte sich schon Plato. Nach ihm war die eigentliche Wirklichkeit die Idee, das Allgemeine, das in den verschiedenen Einzeldingen verwirklicht ist, ohne daß die Idee in einem einzelnen aufgeht oder erschöpft wird. Nicht dieser oder jener Mensch ist der eigentliche Mensch, sondern der Allgemeinmensch, durch den jeder einzelne mit Recht Mensch genannt werden kann. Ebenso nicht die einzelnen Pferde oder Bäume, sondern die Idee Pferd oder Baum. Die Einzelwesen, die nach einer Idee genannt werden und die einzig in der Erfahrung uns entgegentreten, werden erklärt als eine Art unvollkommener Abbilder, die durch Teilnahme an der Idee entstehen, durch welche diese aber ganz unberührt bleibt; denn die Idee Baum wird dadurch nicht verändert, ob viele oder wenige wirkliche Bäume existieren. Die Idee west in einem eigenen, unserer Erfahrung unzugänglichen Reiche. Aber beim Anblick ihrer schwachen Abbilder in unserer Welt erinnern wir uns wieder dunkel an sie; denn vor unserer jetzigen Existenz weilte unsere Seele im ewigen Reich der Ideen. Daher können wir die Einzelwesen auch richtig als Menschen, als Pferde, als Bäume wiedererkennen. Weil diese Theorie das Allgemeine als solches für real ansieht, heißt sie extremer Begriffsrealismus.

Es ist bald bemerkt worden, vor allem von Aristoteles, einem Schüler Platos, daß diese Lösung an zwei Unmöglichkeiten scheitert: Einmal erhebt sich die Frage, wie solche Ideen existieren können. Hat der ideelle Mensch eine bestimmte Größe? Dann ist er ein Einzelmensch. Oder hat er nur eine allgemeine Größe? Wie groß ist er dann, und wie kann er existieren, wenn er weder so groß noch so groß ist? Am deutlichsten wird diese Schwierigkeit an Begriffen, die in ihrem Wesen eine Beziehung einschließen. Gibt es eine Kleinheit als Idee? Oder eine Idee Vater, die nichts als Vater und nicht Vater eines bestimmten Menschen wäre? Die zweite Schwierigkeit liegt im Verhältnis zwischen Idee und Einzelding. Es soll eine Teilnahme sein. Aber was bedeutet das? Ist das mehr als ein Wort und eine Verlegenheit? Weder Plato noch seine Nachfolger haben auf diese Frage je eine befriedigende Antwort gegeben.

Eine gewisse Umgestaltung des Platonismus bedeutet es, wenn die Ideen nicht mehr in einem eigenen, von unserer Welt getrennten Reiche wesend gedacht, sondern in die Dinge hineinverlegt werden, so daß nun in einem jeden Ding ein doppelter Bestandteil zu unterscheiden ist, das Allgemeine und die Individualität. Diese Bestandteile sind aber nicht nach Art von Dingen oder materieller Teile zu denken; anderseits sind es zwei sachlich verschiedene Realitäten, die miteinander eine wirkliche Zusammensetzung eingehen. Bei näherem Zusehen genügen aber diese beiden Bestandteile gar nicht; denn jedes Ding kann unter eine ganze Reihe von Bezeichnungen und Begriffen fallen. So ist ein Pferd zuerst ein Seiendes, dann ein materielles Wesen, dann ein Lebewesen, dann ein Tier, dann ein Wirbeltier, dann ein Pferd, dann dieses individuelle Pferd. Leicht ließen sich noch andere Stufen dazwischenschalten. Der arabische und mittelalterliche Neuplatonismus ist denn auch oft so weit gegangen, daß er in jedem Wesen so viele Realitäten annahm, wie es Allgemeinbegriffe gab, mit denen man das Ding bezeichnen konnte. Aber schon die Willkürlichkeit, mit der man die Glieder vermehren kann, läßt Zweifel an der wissenschaftlichen Haltbarkeit dieses philosophischen Realismus aufkommen. Sie weist in der Tat auch auf den Grundfehler dieser Ansicht hin: die sprachlichen Verhältnisse werden kritiklos auf die Wirklichkeit übertragen. Wir sind aber von Anfang an darauf aufmerksam geworden, daß Wirklich-

keit und Inhalt der Rede sich nicht ohne weiteres völlig decken, und ebensowenig Wirklichkeit und Denken. Denn in Denken und Sprechen wirkt sich nicht die Wirklichkeit allein aus; die Erkenntnis erfließt aus dem Zusammenwirken von Subjekt und Wirklichkeit. Darum ist immer eine Kritik zu verlangen, um den Anteil des Denkenden als solchen zu erkennen.

Der Nominalismus

Ganz entgegengesetzt denkt sich eine andere Schule dieses Verhältnis. Da alle Dinge voll und ganz konkret sind, so kann Allgemeines in der Wirklichkeit nicht existieren. Darum sind die Worte nur willkürliche Symbole, die man einer Reihe verschiedener Dinge gegeben hat, die aber mit den Dingen innerlich nichts gemein haben. So wenig grünes Licht an sich mit freier Strecke etwas zu tun hat, sondern nur durch die Abmachung der Menschen dies bedeutet, so wenig inneren Zusammenhang haben die Worte und die entsprechenden Allgemeinbegriffe mit der durch sie bezeichneten Wirklichkeit. Weil hier die Wortbedeutung nur äußerlich mit den Dingen verbunden ist, das Wort (Nomen) ohne Sache ist, die ihr in der Wirklichkeit entspricht, hat diese Erklärung den Namen Nominalismus erhalten.

Aber auch die Ansicht des Nominalismus ist nicht annehmbar. Denn auch hier ergibt sich eine unüberwindliche Schwierigkeit. Wenn der Begriff, der durch das Wort bezeichnet wird, nichts mit den bezeichneten Dingen gemeinsam hat, wie kommt es, daß sich nur gewisse Dinge und nicht andere unter einem bestimmten Begriff zusammenfassen lassen? Warum kann man nicht jedes Ding nach Belieben Pferd nennen, sondern nur ganz bestimmte Seiende? Richtig ist ja, daß wir zur Bezeichnung und Mitteilung des Begriffs einen andern Laut hätten wählen können, wie das in andern Sprachen in der Tat geschehen ist. Aber wenn der Laut einmal durch Überlieferung oder sonstwie gewählt ist, können nur bestimmte Dinge sinngemäß damit bezeichnet werden. Was entscheidet aber über die Möglichkeit der Anwendung auf bestimmte Seiende? Offenbar nur etwas an dem zu bezeichnenden Dinge. Es muß etwas an jedem

Dinge vorgefunden werden, was dazu berechtigt, es so und nicht anders, ein Pferd und nicht einen Menschen zu nennen. Damit hat der Begriff doch eine innere Beziehung zu den Einzeldingen und bezeichnet etwas Wirkliches an ihnen; er ist somit kein bloßes Symbol. Wäre der Nominalismus im Recht, so folgte, daß wir die Wirklichkeit gar nicht erkennen oder wenigstens unsere Erkenntnis nicht in Gedanken und Worten formulieren könnten; wir müßten uns der Wirklichkeit gegenüber mit einer auch geistig stummen Schau begnügen. Nun ist aber bereits festgestellt worden, daß wir objektive Erkenntnis haben; sogar ein Allgemeinbegriff „Sein" ist als objektiv erwiesen worden. Das steht im Widerspruch zu jeder Art von Nominalismus.

Die Begriffslehre Kants und des Idealismus

In der modernen Philosophie hat man einen andern Ausweg eingeschlagen und ist damit zu einem Nominalismus gekommen, der die Eigenart hat, daß er wie ein umgekehrter Platonismus aussieht. Es ist die bereits dargestellte Lösung, die Kant durch seine Lehre von den Erkenntniskategorien versuchte. Die Allgemeinbegriffe lassen sich nämlich darstellen als Ergebnisse von synthetischen Urteilen a priori, die selbst durch die Anwendung der Kategorien auf die Erfahrung zustande kamen. Ihre Allgemeingültigkeit, die Notwendigkeit, mit der in jedem Begriff gewisse Eigenschaften oder Merkmale immer zusammen vorkommen, soll auf die synthetischen Urteile a priori zurückgehen. Das Inhaltliche entstammt dagegen dem an sich unerkennbaren Gegebenen oder Ding an sich. Das Problem, wie sich diese Begriffe zur Wirklichkeit verhalten, ist gegenstandslos geworden; denn die Wirklichkeit erfassen wir denkend nur dadurch, daß sie in die kategoriale und damit in die begriffliche Formung eingeht.

Es liegt nahe, solche Ideen, wenn sie einmal Eingang gefunden haben, auch zu Ende zu denken. Wenn man vom Ding an sich nichts wissen kann, sondern nur wie es uns erscheint, geformt von den Denkkategorien, wie soll man überhaupt feststellen können, daß es existiert? Das forderte ja mindestens für diese Erkenntnis, daß man die Formen des Denkens überspringen könne, was nach

den gemachten Voraussetzungen unmöglich ist. Infolgedessen ist es folgerichtig, die ganze Welt als ein Ergebnis des Denkens, des Bewußtseins anzusehen. Damit stellt sich die Aufgabe, die Welt, wie sie vorliegt, aus den Bedingungen des Denkens, des Bewußtseins abzuleiten, sie idealistisch zu erklären. Allerdings hat man unter Denken, Bewußtsein nie das individuelle Bewußtsein gemeint. Daß dies unmöglich sei und zu unsinnigen Folgerungen führe, war zu klar. Sondern gemeint war das menschliche Bewußtsein überhaupt: das menschliche, weil man anderes ja nicht kennt, das Bewußtsein überhaupt, weil den Einzelbewußtseinen gegenüber das geistige Leben der Menschheit eine gewisse Selbständigkeit behauptet und man zudem so der Gefahr des Solipsismus entgeht. Nun werden also die Urteile und die Begriffe erklärt aus der restlosen Übereinstimmung von Denken und Sein; denn das Denken konstituiert das Sein. Die im Urteil sich vollziehende Denkbewegung wird zur Entfaltungsbewegung des Seins. Da nun die Begriffe universal sind, war es nur ganz folgerichtig, daß Hegel behauptete, das Allgemeine, die Gesamtbewegung sei das Wirkliche, das Individuelle hingegen sei schlechtes Sein. Allerdings meinte er mit dem Allgemeinen eher das, was wir Kollektivbegriffe nennen.

Als vorläufige Antwort auf die Frage, ob diese Lösung des deutschen Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) gangbar sei, genüge der Hinweis auf die bereits gemachte Feststellung, daß das Einzelbewußtsein in sich geschlossen ist und somit nicht als Teilhabe an einem Überbewußtsein existieren kann; sonst hätte ja der Verkehr zwischen Ich und Du keinen Sinn, er wäre überflüssig. Bewußtsein und Wissen um . . ., Denken und denkendes, existierendes Ich lassen sich nicht trennen. Somit bedeuten Denken an sich, Bewußtsein überhaupt, absolute Idee und ähnliche Ausdrücke des Idealismus bloße abstrakte Konstruktionen und ungerechtfertigte Verpersönlichungen.

Nahe an diese Lösungsversuche des deutschen Idealismus kommen einige moderne Systeme heran, die sich auf die Phänomenologie stützen. Danach sind die Allgemeinbegriffe Gegebenheiten, die eine eigene Art von Selbstsein in einem Reiche haben, das weder der Welt der Objekte noch der der Akte angehört, sondern als drittes Reich der Ideen nicht ist, sondern gilt oder besteht oder wahr ist.

Dieses Reich, das in den Akten zur Gegebenheit kommt, begründet das Sein alles übrigen. Auch hier haben wir es mit idealistischen Systemen zu tun. Fraglich bleibt auch hier die Natur dieses Reiches der Ideen, das nicht ist, sondern über dem Sein schwebt, ohne zu sein; fraglich bleibt, wie es das wirkliche Sein begründen kann; fraglich auch, wie man sich das Verhältnis von Idee und konkretem Einzelfall zu denken hat. Von Objektivität kann auch hier nur in einem Sinne die Rede sein, der der abgelehnten Bedeutung bei Kant entspricht.

Eine Art modernen Nominalismus vertritt Bergson. Nach ihm hat der Mensch zwei Erkenntnisfähigkeiten: die Intuition, mit der er direkt und unvermittelt den Lebensstrom, die eigentliche Wirklichkeit erreicht, und den Verstand, der Allgemeinbegriffe bildet. Der Verstand hat aber nicht die Aufgabe, die Wirklichkeit als solche zu erkennen, sondern nur uns zu helfen, uns praktisch im Leben zurechtzufinden. Er ist eine Art Handwerkszeug. Er zerlegt die strömende, ein Ganzes bildende Wirklichkeit in feste, scharf umgrenzte Blöcke, die Dinge, um die Wirklichkeit, die ihm sonst entgeht, anfassen zu können. Sonderbar ist allerdings nur, daß man die Wirklichkeit dann praktisch am besten bewältigen kann, wenn man sie sieht, wie sie nicht ist.

Individual- und Kollektivbegriffe

Neben den Worten, die Allgemeinbegriffe ausdrücken, besitzt die Sprache auch solche, die nur einmal vorkommende Wirklichkeiten bezeichnen, z. B. Sokrates, Deutschland, das Mittelalter, die griechische Kunst. Es gibt also auch Einzelbegriffe. Sofort unterscheidet man unter ihnen zwei Klassen. Sokrates ist ein Einzelseiendes von substanzhafter Einheit, ein Individuum. Ihm entspricht ein Individualbegriff. Dagegen sind „das Deutsche Volk", „das Mittelalter" keine Seienden eigener Substanz, sondern aus Zusammenhängen vieler Individuen bestehende Gemeinschaften oder gemeinschaftsartige Gebilde; wir nennen die entsprechenden Begriffe Kollektivbegriffe. Diese sind oft mit den Allgemeinbegriffen verwechselt worden, weil man nicht zwischen Allgemeinem und Ge-

meinschaft, zwischen Allgemeinheit des Inhalts und Allgemeingültigkeit der Wahrheit, zwischen dem Gelten von allem und dem Gelten für alle unterschied. Aber sie haben einen wesentlich andern Inhalt. Individual- wie Kollektivbegriffe werden durch eine Zusammenschau eigener und überkommener Erkenntnisse gebildet, genau wie die Allgemeinbegriffe. Aber während diese das Mindestmaß ausdrücken, das ein Seiendes besitzen muß, um zu einer bestimmten Art zu gehören, und das darum in gleicher Weise bei allen Artzugehörigen zu finden ist, also einen unteren Querschnitt, enthalten die Einzelbegriffe gleichsam eine senkrechte Durchschau von der untersten bis zur obersten Seins- oder Leistungshöhe des Einzel- oder Kollektivseienden. So meint man mit Sokrates vor allem das Besondere an ihm, das seine Zeitgenossen nicht besaßen, das Gemeinsame dient mehr als Hintergrund. Begriffe wie „das Deutsche Volk", „das Mittelalter" drücken nicht das aus, was jeder Deutsche oder jeder mittelalterliche Mensch in gleichem Maße besitzt, was nichts Besonderes übrigließe, sondern sie enthalten vor allem die Spitzenleistungen, durch die sie sich von andern Völkern oder andern Zeiten unterscheiden und die ihren besondern Charakter, an dem alle Glieder mehr oder minder teilnehmen, klar zum Ausdruck bringen. Da die Gemeinschaften und ihr Geist, die den Inhalt der Kollektivbegriffe bilden, gemeinsame geschichtliche Mächte zur Ursache haben, sind diese Begriffe vor allem in der Geschichte zu finden.

Funktions- und Artbegriffe

Den Kollektivbegriffen in ihrer Struktur ähnlich sind die Funktionsbegriffe, wie König, Künstler, Arbeiter, ebenso Begriffe von personhaften Mächtigkeiten, wie Gerechtigkeit, Wissen, Güte. Sie stehen jedoch den Allgemeinbegriffen schon näher. Als Idealbegriffe drükken sie die möglichst beste Verwirklichung aus. Aber sie können auch das Mindestmaß besagen, das zur richtigen Erfüllung der Funktion oder zum Bestehen der Mächtigkeit erfordert ist. Zwischen diesen beiden Grenzen gibt es zahllose Übergänge. Auch der Begriff „Mensch" kann so in doppelter Bedeutung gebraucht werden. Immer enthalten diese Begriffe einschlußweise einen Verweis auf personhaftes Sein.

Noch weiter ab von den Kollektivbegriffen liegen die biologischen Artbegriffe, wie Pferd, Schwalbe. Sie bezeichnen eine zwischen einer oberen und einer unteren Grenze eingeschlossene Breite der Möglichkeit; die einzelnen Glieder der Art halten sich in ihren Merkmalen, wie Gestalt, Größe, Lebensdauer, Verhalten, innerhalb dieser Grenzen, ohne vollkommen gleich zu sein. Ihnen entsprechen durch ihre Struktur die Organbegriffe, wie Auge, Fuß, die eine biologische Funktion mit ihren abgegrenzten Möglichkeiten mit ausdrücken und dadurch auf das Leben verweisen.

Sowohl Kollektiv- wie Artbegriffe lassen sich auch durch ein gedachtes Einzelseiendes darstellen, das die besten oder häufigsten Möglichkeiten in ihrer Besonderheit rein zum Ausdruck bringt und das natürlich meist nicht existieren kann; so „der Deutsche", „der Löwe". Solche Begriffe heißen Typen.

Die Allgemeinbegriffe

Den bloßen Stoffdingen entsprechen die Allgemeinbegriffe: Eisen, Kohle. Dagegen besitzen die Begriffe von Kulturdingen als solchen je nach deren Werthöhe eine mehr den Kollektiv- und Funktionsbegriffen oder den biologischen Art- und Organbegriffen entsprechende Struktur: die deutsche Musik, die griechische Philosophie, das römische Heer, das Flugzeug, der Hammer. Die letzten Begriffe sind schon vollständige Allgemeinbegriffe. Alle Begriffe von Kulturdingen enthalten jedoch einen mittelbaren Verweis auf den Menschen und unterscheiden sich dadurch von den Begriffen bloßer Stoffdinge.

Extension und Komprehension

Unter die abstrakten Begriffe fallen immer eine Mehrheit von Seienden. Ihre Zahl steht zum Inhalt des Begriffes in einem bestimmten Verhältnis; dies ist bei den Allgemeinbegriffen umgekehrt wie bei den Kollektivbegriffen. Bei jenen ist diese Zahl oder ihre Extension um so größer, je leerer ihr Inhalt oder ihre Komprehension ist. So bezeichnet der Begriff Metall mehr Einzelseiende als

Eisen, hat aber weniger Merkmale zum Inhalt. Nach steigender Extension und fallender Komprehension lassen sich die Allgemeinbegriffe in Reihen anordnen, wo jeder folgende als Gattung mehrere vorhergehende als Arten umfaßt. Zwischen den Einzelseienden als unterster und dem Sein als oberster Grenze kann man beliebig viele Zwischenglieder einschalten, was mit dem platonischen Begriffsrealismus schwer zu vereinen ist. Bei den Kollektivbegriffen nehmen hingegen Extension und Komprehension zusammen zu oder ab. So umfaßt der Begriff „Athen im 4. Jahrhundert" weniger Individuen und ist inhaltsärmer als der andere „Athen"; dieser steht seinerseits zum Begriff „Griechenland" im gleichen Verhältnis. Die biologischen Begriffe nehmen hier wiederum eine Zwischenstellung ein; nach ihrer unteren Grenze verhalten sie sich wie Allgemeinbegriffe, nach ihrer oberen wie Kollektivbegriffe.

Einfache und zusammengesetzte Begriffe

Die Begriffe lassen sich auch, wie bereits erwähnt wurde, in einfache und zusammengesetzte Begriffe unterscheiden. Einfache Begriffe enthalten nur ein Merkmal, das nicht weiter in andere inhaltliche Merkmale zerlegt werden kann. Dazu gehören z. B. die einfachen Sinnesqualitäten, blau, süß, hart; dann auch Akte wie Denken, Wollen. Sie gehen immer auf unmittelbare Erfahrung zurück und bedeuten für den Angesprochenen eine Aufforderung, sich an eine solche Erfahrung zu erinnern. Sonst ist ein Verständnis ihres spezifischen Inhalts unmöglich; es bleibt dann nur noch die uneigentliche Erfassung durch ein Ähnliches hindurch. Solche Begriffe können ihrem Inhalt nach nur phänomenologisch beschrieben werden; aber auch diese Beschreibung kann nur den Sinn haben, andere zu veranlassen, sich ihren einfachen Inhalt, ihr „Wesen" zur Gegebenheit zu bringen.

Die meisten Begriffe setzen sich aus mehreren solchen Merkmalen zusammen. So ist jedes Ding schon eine Einheit verschiedener Merkmale. Infolge der Fähigkeit, zu abstrahieren, können wir die einfachen Begriffe auch über die Erfahrung hinausgehend zu möglichen Dingen zusammensetzen. Dabei waltet aber keine reine Will-

kür, sondern es gibt, wie oben festgestellt wurde, Gesetze der Verträglichkeit oder Unverträglichkeit oder des Sichforderns, die auf der Wirklichkeit beruhen. Anstoß zur Bildung solcher Begriffe gibt das Handelnmüssen, das seine Möglichkeiten sich im voraus überlegt.

Die transzendentalen Begriffe

Eine besondere Stellung nehmen die drei Begriffe des Seins, des Wahren und des Guten oder Werthaften ein. Ihrer Struktur nach sind sie weder Allgemeinbegriffe, weil nicht bloß die untersten, sondern auch die höchsten Möglichkeiten noch innerhalb ihrer liegen, noch auch Kollektivbegriffe, weil schon die mindeste Wirklichkeit im vollen und eigentlichen Sinne Sein, wahr und werthaft ist. Sie nehmen so in eigener Weise an der Struktur beider Klassen teil. Bildet sich der Seinsbegriff vorzüglich an den unteren Seinsstufen, so nähern sich diese Begriffe den Allgemeinbegriffen, ohne je mit ihnen zusammenzufallen; Vorwiegen der oberen Seinsstufen führt sie dagegen näher an die Kollektivbegriffe heran. Dieser Doppelcharakter, der auf der Analogie begründet ist, erklärt manche Streitigkeit über die Natur des Seins. Weil die drei Begriffe in allen übrigen einschlußweise mitenthalten sind und keinen von ihnen außer sich lassen — was nicht irgendwie seiend, erkennbar und werthaft wäre, wäre eben nichts —, so heißen sie übersteigende oder transzendentale Begriffe.

Die Faktoren der Begriffsbildung

Wir bemerkten schon, daß weder den Allgemein- noch den Kollektivbegriffen eigene Einzelseiende entsprechen. Sie sind aber darum nicht falsch noch bloße Symbole oder bloß das Ergebnis der kategorialen Struktur unseres Denkens. Sie entspringen vielmehr einer gegensätzlichen Richtung unserer Aufmerksamkeit, die ihrerseits auf der Seinsweise der Seienden selbst gründet. Alle Seienden sind sich ähnlich. Ähnlichkeit läßt sich aber abstrakt in zwei entgegengesetzte Momente zerlegen, in völlige Gleichheit und völlige

Verschiedenheit. Bei der Bildung der Allgemeinbegriffe richtet sich die Aufmerksamkeit auf das Moment Gleichheit, bei den Kollektivbegriffen auf das Moment Verschiedenheit in ähnlichen naturhaften oder geschichtlichen Seienden oder Mächten und faßt sie beide Male zur Entlastung des Denkens und besonders der Vorstellung in eine Einheit zusammen. Diese Einheit besteht in der Wirklichkeit nicht so, wie der Begriff sie darstellt, hat aber in ihr doch eine Grundlage; sie ist demnach die Art, die Wirklichkeit zu erfassen, die von unserem Erkennen herstammt und darum nicht auf die Wirklichkeit übertragen werden kann. Das Urbild dieser Einheit ist für die Kollektivbegriffe die Einzelperson, für die Allgemeinbegriffe die Einzelsache, für die Artbegriffe das einzelne Lebewesen. Der Inhalt der Begriffe ist jedoch als solcher der Wirklichkeit entnommen und klärt uns daher über sie auf. Beide Begriffsklassen stellen in der Wirklichkeit begründete Abstraktionen dar. Es ist ohne weiteres klar, daß Einzelbegriffe da in Frage kommen, wo uns die einmalige Eigenart von Seienden von Wichtigkeit ist, Allgemeinbegriffe jedoch bei Seienden, deren überall ungefähr gleiche Natur für uns Bedeutung hat. Eisen, Kohle sind überall gleich und leisten uns die gleichen Dienste. Bei den Menschen als Personen hingegen tritt die Seite der Gleichheit in den Hintergrund, um ihren besonderen Charakter, ihr persönliches Können oder Versagen vordringlich werden zu lassen. Nehmen wir aber den Menschen in niederen Schichten, wie Lebewesen, Stoffding, so wird auch er zum Gegenstand der andern Begriffsklassen. Zwischen Kollektiv- und Allgemeinbegriffen besteht ein stetiger Übergang.

Nachdem sich in der Begriffsbildung wiederum das Zusammenspiel eines subjektiven und eines objektiven Faktors in unserer Erkenntnis ergeben hat, erhebt sich aufs neue die Forderung der Kritik. Wir dürfen die Strukturen des Denkens und noch weniger des Sprechens nicht ohne weiteres auf die Wirklichkeit übertragen. Aber ebensowenig dürfen wir zwischen beiden eine solche Verschiedenheit annehmen, daß sie in keiner Weise mehr sich überdecken. Ferner ist ein ideales Reich überflüssig geworden. Das Allgemeine und das Kollektive als solches existiert nur im Denken; es ist gebildet am Einmaligen, Konkreten, das allein in Wirklichkeit existieren kann. Von dieser Abhängigkeit vom Objektiven stammt

auch die Eigengesetzlichkeit der Ideen her, mit denen der Mensch nicht nach Belieben umgehen kann. Niemand kann denken $2 \times 2 = 5$, wenn er versteht, was 2, 5 und Multiplizieren bedeutet. Aber das liegt an der konkreten Wirklichkeit, aus der wir die Begriffe abstrahieren. Auf Kategorien zurückzugreifen, erweist sich damit ebenfalls als überflüssig.

Der Grund der Begriffsbildung

Der Grund, warum wir sowohl Allgemein- wie Kollektivbegriffe bilden, liegt in der Begrenztheit unseres Erkennens und Erinnerns. Ein Seiendes, das alles erschöpfend erkennen und sich gegenwärtighalten könnte, bedürfte solcher Begriffe nicht. Diese Begrenztheit ist stärker in unserem sinnlichen Teil, der sich in seiner Starre der Neuheit aller einzelnen Seienden nur schwer und unvollkommen angleichen kann. Darum hat man auch festgestellt, daß die Erkenntnis der Tiere stark schematisch ist und vom einzelnen nur die für sie lebenswichtigen Züge, diese allerdings genau, erfaßt. Solche Schemata naturhaften und geschichtlichen Ursprungs besitzt auch unsere Sinnlichkeit. Aber unser Geist erhebt sich darüber, macht sie zu Mitteln der Erkenntnis und bildet Begriffe, die viel beweglicher und an die einzelne Situation anpassungsfähiger sind als die Schemata. Im Zusammenhang der Rede kann ein Allgemeinbegriff konkrete Bedeutung erhalten. Außerdem durchschaut der Mensch die Grenzen seiner Begriffe und weiß um ihren Wirklichkeitswert. So sind die Abstraktionen, an der erschöpfenden Erkenntnis eines jeden einmaligen Seienden gemessen, etwas Minderwertiges; aber gegenüber der rein sinnlichen Erkenntnis bedeuten sie eine ungeheure Erweiterung unserer Möglichkeiten und eine wesentliche Bedingung des Menschseins.

VIERTES KAPITEL

SACHLICHE UND BEGRIFFLICHE UNTERSCHIEDE

Die Begriffslehre zeigte, daß nicht alles im menschlichen Erkennen auf den Gegenstand zurückgeht und von der Art seines Seins Kunde gibt, sondern daß in der Erkenntnis auch ein Moment mitenthalten ist, das von der Art und Weise herrührt, wie das erkennende Subjekt den Gegenstand erfaßt. Um also zu philosophischen Erkenntnissen über das Sein der Dinge zu gelangen, ist es erforderlich, diese beiden Momente der Erkenntnis voneinander zu trennen. Das Mittel hierzu ist die Lehre von den Unterscheidungen und Unterschieden, von den Distinktionen, die in der Scholastik eine große Rolle spielt, von der modernen Philosophie aber sehr zu ihrem Schaden vernachlässigt wurde. Allerdings haben solche Unterscheidungen in einem idealistischen System, wo das Sein als eine Funktion des Bewußtseins betrachtet wird, keinen Platz.

Der sachliche Unterschied

Ein Unterschied kann zunächst sachlich sein. Das bedeutet, daß an der Sache selbst auch schon vor unserm Denken ein Unterschied besteht, daß die eine Realität nicht die andere ist. Ein solcher sachlicher Unterschied besteht z. B. zwischen Ich und Du, zwischen Dingen, von denen das eine nicht das andere ist. Dieser Unterschied wird nicht vom Erkennenden in den Gegenstand hineingetragen, sondern von ihm am Gegenstande vorgefunden. Ein solcher sachlicher Unterschied trennt aber nicht nur selbständig existierende Seiende; er ist da nur am leichtesten festzustellen. Es läßt sich auch denken, und die Wirklichkeit wird Beispiele für solche Unterschiede beibringen, daß ein Seiendes innerlich aus verschiedenen, aber im Sein unselbständigen Realitäten aufgebaut ist. Auch hier handelt es sich um einen sachlichen Unterschied, da zwei oder mehr Realitäten

als verschiedene vorgefunden werden. Aber dieser sachliche Unterschied ist nicht immer unmittelbar sichtbar. Er kann aber dadurch festgestellt werden — und dies ist somit dann ein Zeichen für das Dasein eines sachlichen Unterschiedes zwischen verschiedenen Realitäten —, daß Äußerungen und Wirkungen desselben Seienden zutage treten, die nicht bloß voneinander verschieden sind, sondern sich widersprechen, so daß dasselbe Sein nicht Träger und Prinzip beider sein kann, ohne selbst innerlich widerspruchsvoll zu werden, also zu sein aufzuhören. So finden sich z. B. am Menschen ausgedehnte und unausgedehnte Eigenschaften, die auf eine innere Zweiheit seiner Einheit hinweisen. Eine bloße Verschiedenheit der Eigenschaften oder Äußerungen genügte nicht zur Feststellung eines inneren sachlichen Unterschiedes; denn es besteht die Möglichkeit, daß unsere Erkenntnis eine Wirklichkeit, die sie nicht auf einmal umgreifen kann, in eine Mehrheit von Eigenschaften auflöst.

Die begrifflichen Unterschiede

Damit sind wir zur zweiten Art von Unterschieden gelangt. Sieht man ein wirkliches Seiendes von verschiedenen Seiten an, so ergeben sich von der einen Realität mehrere Begriffe, deren Inhalt mit der gleichen Ausdrücklichkeit nie durch einen Begriff allein ausgesprochen werden könnte. Es kann deswegen von der einen Wirklichkeit mehrere Begriffe mit verschiedenem Inhalt geben. Der Unterschied besteht also nicht mehr an der Sache selber; er ist nicht sachlich. Er kommt lediglich von der Art menschlicher Begriffsbildung her; somit können solche Unterschiede begriffliche genannt werden. Aus der Mehrzahl solcher Begriffe läßt sich erkenntnistheoretisch nicht mehr auf eine Mehrheit von Realitäten schließen, sondern nur auf eine Realität, deren Seinsreichtum die menschliche Erkenntnis in einem Begriffe nicht erschöpfen kann, sondern die sie zu diesem Zwecke gleichsam von mehreren Seiten angehen muß.

Unter diesen begrifflichen Unterschieden gibt es wieder zwei Klassen. Bis jetzt hat sich ergeben, daß der Inhalt der Begriffe deswegen verschieden ist, weil die Wirklichkeit in einem Begriff sich nicht fassen läßt. Somit ist der Anlaß zur Bildung verschiedener Be-

griffe zwar zunächst und ausschlaggebend die Enge des menschlichen Erkennens; an zweiter Stelle jedoch die Vielseitigkeit der Wirklichkeit selber. Somit hat ein solcher Unterschied zwar seinen Ursprung im Denken, aber er hat zugleich einen Anlaß in der Wirklichkeit, ist in ihr sekundär begründet. Diese Begründung kann verschieden sein. Manche Begriffe von der gleichen Wirklichkeit lassen sich ganz unabhängig voneinander zu Ende denken; der Inhalt des einen überdeckt in keiner Weise den des andern, wie z. B. Pferd und weiß. Durch solche begriffliche Unterschiede erfährt man von der Wirklichkeit wenigstens so viel, daß, da der eine Begriff sich ohne den andern denken läßt, es kein Denkwiderspruch wäre, wenn der eine Inhalt auch ohne den andern verwirklicht würde, obschon das hier nicht der Fall ist. Die Inhalte der beiden Begriffe sind also wohl tatsächlich zusammen verwirklicht, sie fordern sich aber metaphysisch nicht aus dem beiderseitigen Wesen. Aus dem Wesen des einen Begriffsinhaltes ergibt sich der andere nicht als Folge; ihr Zusammensein ist eine bloße Tatsache, keine metaphysische Notwendigkeit. Dies ist von größter Bedeutung für die Beurteilung des Seins solcher Wirklichkeiten. Das Zusammen solcher Eigenschaften ist nicht selbstverständlich, sondern bloß tatsächlich; der Grund dafür ist außerhalb ihres Wesens zu suchen. Daß also menschliches Erkennen für die eine Wirklichkeit mehrere Begriffe schafft, ist hier in der Wirklichkeit vollkommen begründet.

Es gibt auch Begriffe von der nämlichen Wirklichkeit, die zwar untereinander verschieden sind, aber so, daß bei genauerem Zusehen der eine im andern enthalten ist; der Unterschied zwischen ihnen besteht darin, daß verschiedene Seiten in den verschiedenen Begriffen primär ausdrücklich werden. So ist z. B. der Begriff Sein von keinem andern Begriff völlig zu trennen. Aber er wird nicht ausdrücklich ausgesprochen. In dem Begriff Baum kommt das Sein nicht unmittelbar zum Ausdruck; aber der Baum wäre nichts, und es gäbe somit keinen Begriff von ihm, wäre er nicht ein Seiendes. Hier ergibt sich der Begriff Sein als notwendig vom Begriff Baum eingeschlossen, von ihm wesentlich gefordert. Darum bedarf ihr Zusammensein keiner weiteren Erklärung. Ein solcher Unterschied besagt nichts mehr über die Wirklichkeit, sondern bekundet einzig die Inadäquatheit des menschlichen Erkennens. Er ist zwar auch hier

noch durch die Wirklichkeit dadurch veranlaßt, daß zwar der Begriff Baum den Begriff Sein fordert, aber nicht notwendig umgekehrt der Begriff Sein den Begriff Baum, da es auch andere Seiende gibt als Bäume. Es liegt am Wesen des Baumes, daß er Sein ist; es liegt nicht am Wesen des Seins, daß es gerade ein Baum ist. Der begriffliche Unterschied ist in der Wirklichkeit nur unvollkommen begründet.

Ohne jeden Anlaß in der Wirklichkeit und darum rein begrifflich ist der Unterschied, wenn dieselbe Sache durch zwei verschiedene Ausdrücke bezeichnet wird, deren Sinn sich völlig deckt.

Die Notwendigkeit des Nachweises

Es ist klar, daß ein sachlicher Unterschied, der nicht unmittelbar erkennbar ist, immer streng bewiesen werden muß. Solange dies nicht geschehen ist, hat man einen begrifflichen, aber in der Wirklichkeit begründeten Unterschied anzunehmen, und zwar einen vollkommen begründeten, wenn der eine Begriff sich klar ohne den andern denken läßt; sonst einen unvollkommen begründeten. In letzterem Falle ist schon der Natur der Sache nach ein sachlicher Unterschied unmöglich. Die kritiklose Übertragung begrifflicher Unterscheidungen auf die Wirklichkeit ist der Grundfehler aller platonisierenden Systeme. Sie geben vom Sein ein falsches philosophisches Bild; denn die Struktur, die man vom Denken in das Sein hineinträgt, ist dort gar nicht vorhanden.

ZWEITER TEIL

ALLGEMEINE SEINSLEHRE

ERSTES KAPITEL

DASEIN UND SOSEIN

Der Ursprung der Unterscheidung

Eine Grundunterscheidung im Sein ist die von Dasein und Sosein, existentia und essentia. Bei jedem Seienden läßt sich eine doppelte Frage stellen: einmal, ob es ist, ob es Dasein hat; dann, was es ist, was für ein Sosein, was für ein Wesen es hat. Die doppelte Frage beruht auf einem doppelten Interesse und damit auf der Tatsache, daß unser Erkennen in seiner Aufnahmefähigkeit begrenzt ist und somit nacheinander betrachten muß, was ihm zugleich gegeben ist. In manchen Fällen machen wir uns wohl ein Bild von den Seienden, um die es sich handelt; aber es geht darum, ob sie auch zur Hand sind, ob sie existieren. Hier stellt sich also die Frage nach ihrem Dasein. Ein andermal kommt es uns darauf an, welcher Art ein Seiendes ist, das uns begegnet, damit wir sein etwaiges Wirken voraussehen und uns entsprechend vorsehen können. Am klarsten wird dieser doppelte Anblick beim Planen. Da denkt man an bestimmte Dinge, also an bestimmte Soseiende, die aber noch nicht sind, sondern erst werden sollen, denen also das Dasein noch fehlt. Hier treten Sosein und Dasein deutlich auseinander. Dasselbe geschieht beim Vergehen der Dinge. Wir behalten im Gedächtnis, wie und was sie waren, also ihr Sosein; aber sie sind ohne wirkliches Dasein.

Der Unterschied zwischen Dasein und Sosein

Die Frage nach dem metaphysischen Verhältnis von Sosein und Dasein ist bis heute innerhalb der Scholastik umstritten. Sind Sosein

und Dasein zwei verschiedene Realitäten, aus denen das Ding real zusammengesetzt ist, oder sind Dasein und Sosein zwar ihrem Begriff nach verschieden — was klar ist —, aber bezeichnen sie nur zwei Aspekte des Dinges, die in der Wirklichkeit nur eine Realität bilden, mit andern Worten: besteht zwischen Dasein und Sosein ein sachlicher oder ein begrifflicher, aber in der Wirklichkeit begründeter Unterschied? In beiden Fällen ergeben sich Folgerungen für die Bedingtheit des Daseins solcher Seiender; aber nur im ersten Falle besagen Dasein und Sosein verschiedene Realitäten, aus denen solche Seiende strukturiert sind.

Gegen einen sachlichen Unterschied spricht entscheidend die Tatsache, daß kein Dasein ohne Sosein ist, noch sich denken läßt. Was ist, ist dieses und kein Anderes, d. h., es hat ein bestimmtes Sosein. Aber genausogut ist kein Sosein ohne Dasein. Was kein wirkliches Dasein hat, besteht, wenn es nicht einfach nichts ist, im denkenden Subjekt, hat also dort ein gedachtes Dasein. Wirkliches Sosein hat auch wirkliches Dasein, gedachtes Sosein hat gedachtes Dasein und läßt sich anders gar nicht denken.

Als Hauptgrund für die Annahme eines sachlichen Unterschiedes wird angeführt, daß Dasein und Sosein sich verhalten wie Akt und Potenz. Diese aber sind immer sachlich voneinander unterschieden. Der letztere Satz ist ohne Zweifel richtig. Aber schwer zu beweisen ist der erste. Denn wie sich weiter unten ergeben wird, setzt jede wahre Potenz, jedes Etwas-werden-Können, bereits eine Wirklichkeit voraus, die dieses Etwas werden kann, ein Subjekt der Potenz. Ein solches Subjekt ist aber das Sosein gar nicht, oder nur im uneigentlichen Sinne. Denn ohne das Dasein ist es gar nichts, kann also auch nicht Träger eines Werden-könnens sein.

Daß man meinen kann, das Sosein sei die Potenz, die das Dasein aufnimmt, liegt daran, daß wir uns einfaches Werden aus Nichts und Vergehen ins Nichts, also Änderungen, wo ein Seiendes als Ganzes zu sein anfängt oder aufhört, nicht richtig vorstellen können. Denn alle erfahrenen Änderungen vollziehen sich immer von etwas zu etwas anderem an einem Seienden, das unter der Änderung weiterbesteht und ihr Träger oder Subjekt ist. Nach dem Schema solcher Änderungen fassen wir auch das Entstehen und Vergehen auf. Darum müssen wir nach etwas suchen, das dabei die Rolle des

Subjekts spielen könnte. Dazu bietet sich aber wie von selbst das Sosein an. Denn beim Planen und Herstellen von Kulturdingen steht uns der Plan, das, was das Ding werden soll, also sein Sosein, vor Augen, bis es fertig ist. Es ist gleichsam das, was bleibt und an dem sich der Übergang vom bloßen Geplantsein zum Wirklichsein vollzieht. Es nimmt scheinbar als Träger das wirkliche Dasein auf. Aber das ist bloßer Schein; die Verwirklichung ist gar kein solcher Übergang des Soseins von einem Seinszustand in einen andern, sondern eine Formung von bereits wirklichen Materialien, von denen auch das Ding sein Dasein hat. Außerdem ist es methodisch unzulässig, die Strukturen der Kulturdinge ohne weiteres auf alle Seienden zu übertragen, wie dies später noch weiter ausgeführt werden wird.

Weitere Gründe beruhen auf einer Verwechslung des abstrakten Seins mit dem unendlichen Sein. Das Dasein soll an sich unendlich sein, weil sein Begriff nichts ausschließt, unbegrenzt ist; es müßte also durch das endliche Sosein zum endlichen Ding eingeschränkt werden. Nun ist aber das Sein als Dasein (esse) wie als Sosein (ens) nur in dem Sinne unendlich, daß von den jeweiligen Bestimmtheiten abstrahiert, abgesehen wird. Das Sein als abstrakter Begriff — und es ist nur das — ist weder endlich noch unendlich, sondern läßt beide Möglichkeiten offen; endlich oder unendlich sind nur wirkliche Seiende. Ein wirklich Unendliches kann aber gar nie endlich werden. Zudem wäre, wenn der angegebene Grund zuträfe, das Sosein nicht weniger unendlich als das Dasein. Das Sosein im allgemeinen ist genau wie das Dasein im allgemeinen unbegrenzt, weil von Grenzen abstrahiert wird. Es müßte also auch für das Sosein eine einschränkende Größe gesucht werden. Man darf aber die durch Abstraktion entstehende gedankliche Unbestimmtheit der Grenzen nicht mit der eigentlichen Unendlichkeit verwechseln. Leben kommt als menschliches, tierisches und pflanzliches vor und weiter als das Leben der verschiedenen Arten und Einzelseienden. Aber nur Vertreter eines extremen Begriffsrealismus werden behaupten, es gebe ein an sich allgemeines Leben, das jeweils durch einen einschränkenden Faktor zu dieser besonderen Art von Leben bestimmt werden müßte.

AKT UND POTENZ

Wirklichkeit und Möglichkeit

Eine andere grundlegende Einteilung des Seins ist die in Akt und Potenz, Wirklichkeit und Möglichkeit. Möglichkeit lernen wir zuerst kennen an uns selber. Weil wir frei sind, können, vermögen wir etwas. Das läßt uns dann auch, besonders in unserem Planen, Umschau halten nach den Möglichkeiten der andern Seienden. Denn es fällt uns bald auf, daß gewisse Seiende eine Eigenschaft zwar nicht besitzen, aber sie besitzen können; andere hingegen haben sie nicht und können sie nicht bekommen. So kann der Mensch noch unwissend sein, aber er hat die Möglichkeit und Mächtigkeit, wissend zu werden; die Pflanze, der Stein sind auch nicht wissend, können aber auch gar nicht wissend werden. Deswegen nennt man sie auch nicht unwissend wie den nicht-wissenden Menschen. Die Potenz bedeutet also ein Doppeltes: einmal ein Nochnichtsein; die Wirklichkeit, der actus, ist noch nicht da. Anderseits ist sie kein bloßes Nichtsein; sie ist zugleich eine Mächtigkeit, eine Anlage. Als Mächtigkeit bedeutet sie auch ein Können, und zwar um so mehr und um so eigentlicher, als die Verwirklichung nicht notwendig eintritt, sondern in ihre Hand gegeben ist. Jede Mächtigkeit ist als solche etwas Positives, durch das auch bestimmt ist, was werden kann und was nicht. Das Nochnichtsein hingegen besteht nur als gedachte Beziehung auf einen künftigen Zustand, die im Positiven der Mächtigkeit begründet ist. Das gleiche gilt von den Möglichkeiten; wahrhaft möglich ist nur das, für dessen Verwirklichung die Mächtigkeit besteht.

Aktive und passive Potenz

Nirgendwo in der Erfahrung begegnen wir reiner Mächtigkeit, die also des Anstoßes von außen nicht bedürfte und nicht von ihm mitbestimmt würde. Noch weniger findet sich etwas, das keinerlei

eigene Mächtigkeit mitbrächte und nur von außen bestimmt würde; es wäre ja nichts da, was sich bestimmen ließe. Außerdem verläuft das Bestimmen und Bestimmtwerden nur scheinbar einseitig vom Tätigen zum Erleidenden; in Wirklichkeit handelt es sich um einen Vorgang, bei dem beide Seiten sowohl bestimmend wie erleidend sind.

Allerdings stehen Mächtigkeit und Bestimmbarkeit bei den verschiedenen Arten der Seienden in einem jeweils anderen Verhältnis. Eine kurze Besinnung zeigt, daß von der menschlichen Freiheit über tierisches und pflanzliches Sein zum Anorganischen hin sich das Verhältnis zuungunsten des aktiven Moments verschiebt, dagegen der Anstoß von außen eine immer stärker bestimmende Rolle spielt. Der Stoff kann aus sich jeweils nur das, was er ist; anderes ist unter den gegebenen Umständen gar nicht möglich.

Durch Abstraktion kann man die beiden Seiten je für sich allein denken. Dann ergeben sich die tätige oder aktive Potenz als Mächtigkeit, zu tun und zu bestimmen, und die erleidende oder passive Potenz als Fähigkeit, bestimmt zu werden. Diese letztere setzt immer ein Seiendes voraus, das die Einwirkung aufnimmt. Dieses Seiende ist das Subjekt, der Träger der Potenz. Sein wirkliches Sein bestimmt, wie es sich unter den Einwirkungen ändert, was es zu werden fähig ist. Eine reine passive Potenz kann nicht sein; sie wäre nichts. Möglichkeit besteht nur, weil und insoweit es eine Mächtigkeit gibt, der das Können eignet, sie zu verwirklichen. Also steht absolut der Akt vor der Potenz; diese ist nur möglich auf Grund eines absolut ersten Aktes. Wohl aber geht bei dem, was erst verwirklicht werden wird, die Möglichkeit der Wirklichkeit voraus.

DRITTES KAPITEL

SUBSTANZ UND AKZIDENS

Selbstgleichheit und Anderswerden

An uns selbst erleben wir das Sonderbare, auf den ersten Anblick Widersprechende, daß wir mit fortschreitendem Leben uns umgestalten, daß wir andere werden, daß wir uns ändern und doch dieselben bleiben. Ich bin es, der aus einem Unwissenden ein Wissender, aus einem Jüngling ein Mann wird. Wir erhalten uns im ständigen Anderswerden. Das wurde schon am Anfang festgestellt. Das Ich hält sich in der Änderung durch. Das gleiche erfahren wir im Verkehr am Du. Es ist jedoch nicht so, wie man sich das gerne denkt und was der Tatsache den Anschein des Widerspruchsvollen gibt, als ob ein Teil gleichbliebe und ein anderer Teil sich änderte. Der ganze Mensch wird anders, älter, wissend, und der ganze Mensch bleibt er selbst. Es handelt sich also nicht um physische Teile, sondern um metaphysische Seinsstrukturen. Daß ohne die Selbstgleichheit das geistige Leben unmöglich wäre, wurde bereits früher gezeigt. Die Struktur des Sichdurchhaltens oder Ich und Du als sich gleichbleibende nennt man die Substanz. Der Name erklärt sich daraus, daß man sich dieses Sichdurchhaltende als das vorstellt, was die Änderungen trägt und darum unter ihnen steht oder liegt; natürlich handelt es sich dabei um ein bloßes Bild. Die Struktur des Anderswerdens hat den Namen Akzidens: die Änderung fällt der Substanz gerade zu, aber so, daß sie auch anders sein könnte.

Das Verhältnis von Substanz und Akzidens zueinander darf man sich nicht wie das von Dingen untereinander denken. Die Substanz hat nichts zu tun mit einem starren Block, der mit den wechselnden Gewändern der Akzidentien bekleidet wird, die ihm rein äußerlich bleiben. Der ganze Mensch ändert sich, aber nicht wesentlich, nicht substantiell, nicht so, daß seine Identität aufhört. Sonst wäre ja Gedächtnis, wäre überhaupt menschliches Leben nicht möglich. Erst in später Zeit, vor allem durch Descartes und seine

Schule, ist der Substanzbegriff so erstarrt, daß Kant der entstandenen Schwierigkeiten und Widersprüche nicht Herr werden konnte außer dadurch, daß er die Objektivität dieser Einteilung leugnete und sie durch eine Kategorie des Bewußtseins erklärte.

Der Selbststand

Als letzter Träger der Akzidentien hat die Substanz Selbststand und wird durch ihn definiert. Die Geschlossenheit unseres Bewußtseins, die Ich-heit alles dessen, was zu uns gehört, das Subjektsein für alle vorübergehenden Tätigkeiten, für alles Tun und Erleiden ist nur der Ausdruck für diesen Selbststand auf der menschlichen Seinsstufe. Alles an uns gehört zum Ich, das Ich gehört zu nichts, ist nicht wieder Tun oder Eigenschaft eines andern, es steht gleichsam auf sich. Daß es so ein Letztes geben müsse, folgt schon aus einer einfachen Überlegung. Wenn also überhaupt etwas ist, so ist Substanz. Eigenschaften und Tätigkeiten existieren nur als Eigenschaften und Tätigkeiten eines Menschen oder eines Dinges. Um sein zu können, sind sie auf eine Substanz angewiesen. Umgekehrt benötigt die Substanz die Akzidentien; denn ohne sie bliebe sie unbestimmt. Existieren kann aber nur allseitig Bestimmtes: Substanz und Akzidentien bedingen einander gegenseitig.

Substanz und Akzidens als allgemeine Seinsstrukturen

Was wir beim Menschen feststellen, das zeigen uns in anderer Art die Tiere und auch die Pflanzen. Auch sie bewahren durch alle Änderungen hindurch ihre Identität und erreichen so das ihnen typische Ganzsein. Aber schon bei den niederen Tieren und mehr noch bei den Pflanzen werden Selbststand und Selbstgleichheit weniger leicht faßbar; können sich doch Teile zu neuen ganzen Individuen ausbilden. Noch undeutlicher werden sie im Anorganischen. Das liegt daran, daß die sichtbaren Einheiten, die ihre Identität anscheinend bewahren und die man für Substanzen zu nehmen geneigt wäre, nur Anhäufungen vieler substantiell Seiender sind.

Die letzten Teile sind uns hier direkt nicht greifbar. Wir wissen aber jedenfalls, auch das Anorganische ist substantiell strukturiert; sonst wäre der Stoff bloße Eigenschaft von etwas anderem. Es ergibt sich, daß Substanz und Akzidentien auf den verschiedenen Seinsstufen jeweils analog, in ähnlicher Weise und nicht einfach gleich verwirklicht sind, wie dies bei allgemeinen Seinsstrukturen auch sein muß. Die Definition bleibt überall die gleiche, aber höheres oder niedrigeres Sein erfüllt diese Definition. Beim Menschen ist der Selbststand als solcher bewußt; das Ich besitzt sich, wenn auch nur in gewissem Grade. Eine solche Substanz, die natürlich bewußt sein muß und die ein in sich geschlossenes Ich ist, nennt man Person. Im Tier ist nur noch ein Gleichnis dieses Selbstbesitzes, in der Pflanze ein Schatten, im Anorganischen fast nur ein Schatten des Schattens.

Ungleiches Vorherrschen von Selbstgleichheit oder Änderung

Alle Seienden unserer Erfahrung weisen Substanz und Akzidentien auf. Jedoch greifen die Änderungen verschieden tief in den Selbststand ein, so daß je nachdem die Selbständigkeit und Selbstgleichheit oder das Anderswerden stärker hervortritt. Das Verhältnis wechselt schon von Mensch zu Mensch. Deutlich tritt der Unterschied darin zwischen den Seinsstufen hervor. Das veranlaßt uns, diese beiden Richtungen bis zum Ende zu denken. Wir gelangen dann nach der einen Seite zur reinen, unveränderlichen, zeitlosen Identität mit sich selbst. Im Umkreise unserer Erfahrung begegnet sie uns nie. Nach der andern Richtung hin steht am Ende reine Änderung, reines Fließen, ohne jeden Selbststand, ohne jede Identität mit sich selber; so etwas wäre überhaupt nicht, kann darum auch nie Gegenstand der Erfahrung werden. Ordnen wir die verschiedenen Seinsstufen nach der Entfernung von diesen Polen an, so steht der reinen Identität am nächsten die Person, am fernsten das Anorganische, dazwischen Tier und Pflanze. Wieder stehen wir der gleichen Ordnung gegenüber wie vorher.

Die Erkenntnis der Substanz

Die Erkenntnis der Substanz ist nicht getrennt von der der Akzidentien zu denken oder umgekehrt die der Akzidentien ohne die der Substanz. Das Ich wird erfahren in seinen Akten, die von der Ichheit bis ins Letzte durchdrungen sind; Akte aber, die keinem Subjekt zugehörten, sind ihrerseits undenkbar. Ebenso sehen wir das Ding in und durch seine Eigenschaften, diese aber nur als Eigenschaften eines Dinges. Farbe, Gestalt, Größe sind immer die eines bestimmten Dinges, das wiederum in Farbe, Größe, Gestalt usw. uns erkennbar wird. Die Substanz ist demnach kein unbekanntes X „hinter" oder „unter" den Akzidentien.

URSACHE UND KAUSALPRINZIP

Das Kausalprinzip

Das Kausalprinzip ist bereits früher abgeleitet worden. Es ist ein Sonderfall des Satzes vom hinreichenden Grund. Die Frage geht dabei nicht nach dem Grunde des ganzen Seienden, sondern nach dem Grunde seines Daseins. Der hinreichende Grund für dieses Dasein ist nun entweder im Daseienden selber oder in einem andern. Diesen hinreichenden Grund des Daseins, sofern er nicht im fraglichen Daseienden selber liegt, nennt man Wirkursache.

Der Kausalsatz heißt: Alles Werdende hat eine Ursache. Negativ ließe sich dasselbe folgendermaßen ausdrücken: Ein Werdendes kann den hinreichenden Grund seines Daseins nicht in sich selber haben. Denn als hinreichender Grund müßte es sein; nur Wirklichkeit ist Grund für Wirklichkeit. Als Werdendes ist es aber gerade dann noch nicht, sonst könnte es nicht mehr werden. Somit wäre dieses Sein und wäre zugleich nicht. Das ist aber der größte Widerspruch, der überhaupt möglich ist. Somit kann ein solches Werdendes gar nicht sein. Damit ist der Satz bewiesen.

Die Erfahrung der Ursächlichkeit

Was das besagt, eine solche Ursache zu sein, das erfahren wir an unserm eigenen Tun, sowohl im Umgang mit Menschen wie mit Dingen. Aus der nämlichen Quelle schöpfen wir das Verständnis für die Tatsache, Gegenstand eines solchen Tuns, Wirkung zu sein. Am klarsten wird uns die Ursächlichkeit im freien Wollen, das Gewirktwerden im Zwang. Die Art der Ursächlichkeit in andern Bereichen — nicht die Gültigkeit des Kausalprinzips — verstehen wir in Analogie zu dieser Erfahrung; die Spannung dieser Analogie wird natürlich um so größer, je weiter wir uns vom menschlichen Bereich

entfernen. Entsprechend wird es da auch schwieriger, nicht im allgemeinen zu wissen, daß eine Ursache vorliegt, sondern die konkrete Verbindung zwischen Ursache und Wirkung herauszufinden. Die Induktionsmethoden bedeuten einen Weg, mit Sicherheit aus größeren Komplexen das zu isolieren, was wirklich durch Ursächlichkeit miteinander verbunden ist.

Falsche Formulierungen

Das Kausalprinzip wird oft in anderer Form ausgesprochen. So z. B.: Alle Wirkung hat eine Ursache. Der Satz ist richtig, besagt aber nichts, da Wirkung wesentlich verursacht ist. In den Naturwissenschaften spricht man oft das nämliche Prinzip so aus: Die Ursache ist quantitativ nach Masse und Energie gleich der Wirkung. In metaphysischer Allgemeinheit läßt sich dieser Satz durchaus nicht beweisen, im Gegenteil. Der Satz bedeutet schon eine Einengung des allgemeinen Kausalsatzes auf die Methode der Naturwissenschaft. Da diese zum Gegenstand immer nur das den Dingen Gemeinsame unter Absehen von der Individualität hat, so kann sie auch im Ursache-Wirkung-Verhältnis nur das beiden Gemeinsame berücksichtigen. Daß der Satz für ein adäquat erfaßtes Sein nicht gelten kann, zeigt folgende Überlegung: Jede Ursache ist konkret, somit einmalig, individuell; dasselbe gilt von jeder Wirkung. Die Individualität der Ursache kann aber als solche nie in die Wirkung übergehen; die Individualität der Wirkung ist als solche nicht in der empirischen Ursache. Somit ist die Wirkung nie schlechthin gleich der Ursache, und umgekehrt.

Das Verhältnis von Ursache und Wirkung

Läßt sich metaphysisch das Kausalprinzip in der naturwissenschaftlichen Form für die ganze Konkretheit des Seienden nicht halten, so ergibt sich doch aus dem Satze vom hinreichenden Grund über ihr Verhältnis wenigstens dies, daß die Ursache an Seinsmächtigkeit nicht unter der Wirkung stehen kann. Sonst hätte ja der Überschuß

keinen hinreichenden Grund seines Daseins. Treffen, wie das empirisch so gut wie immer der Fall ist, mehrere Ursachen zu einer Wirkung zusammen, so gilt der Satz natürlich nur von der Gesamtheit der Ursachen; die Teilursache dagegen kann unter der Gesamtwirkung stehen. Wo also eine Ursache geringer zu sein scheint als die Wirkung, da verweist uns dieser Satz an die Suche nach der vollständigen Ursache.

FÜNFTES KAPITEL

WERT UND UNWERT

A. Der Wert

Die moderne Philosophie hat sich mit besonderem Interesse dem Gebiet der Werte zugewandt. Auf neukantianischer Grundlage hat dies die Badische Schule (Windelband, Rickert) getan, mit Hilfe einer realistisch orientierten Phänomenologie neben andern Scheler. Daß es Werte und Güter gibt, ist eine im tagtäglichen Leben allgemein angenommene Tatsache. Philosophisch erhebt sich deswegen die wichtige Frage, wie sich Sein und Wert zueinander verhalten. Für einen kritischen Realismus bedeutet die Beantwortung dieser Frage zugleich eine Antwort auf die weitere Frage nach dem Wesen des Wertes.

Moderne Wertlehren

Vielfach wird in den Werten eine rein subjektivistische Schätzung gesehen. Wert ist, was man dafür hält. Damit ist aber nicht erklärt, daß man sich über Wert und Unwert einer Sache täuschen kann. Täuschung setzt ja voraus, daß ein Urteil an etwas anderem gemessen und mit diesem nicht in Übereinstimmung gefunden wird; zugleich aber, daß dieses andere, nicht mein Urteil ausschlaggebend ist.

Die neukantianische Werttheorie ist nur eine Erweiterung der kantianischen Kategorienlehre auf das Wertgebiet. Ausgehend vom Kulturleben, sah man nicht mehr im Sein das Grundlegende, sondern in den Werten. Werte bedeuten also, so schloß man, das Grundlegende unserer Erkenntnis; sie konstituieren mithin die kategoriale Struktur unseres Bewußtseins, die nach der gleichen transzendentalen Methode festzustellen ist, nach der Kant für die Kategorien des Seins verfuhr. Diese Theorie unterliegt natürlich der gleichen Kritik wie die kantische Kategorienlehre überhaupt. Dazu

kommt noch, daß diese Schule gezwungen ist, als letzte Grundkategorie ein freischwebendes Sollen anzunehmen. Sollen ist aber, wie Scheler gut herausgearbeitet hat, immer schon ein Anspruch eines Seienden an ein wollendes und anerkennendes Wesen.

Scheler nahm zwei objektive Bereiche an, den des Seins und den der Werte. Ihnen sollten im Menschen zwei wesentlich verschiedene Arten des erkennenden Zugangs entsprechen: für das Sein die metaphysische Seinserkenntnis, für die Werte das intentionale (gerichtete, nicht rein zuständliche) Wertfühlen. In diesem Wertfühlen sei das Wesen der einzelnen Werte unmittelbar zu erschauen. Ebenso sei im vorziehenden Wertfühlen die objektive Stufenordnung oder Hierarchie der Werte gegeben. Die Trennung der beiden Bereiche hat Scheler sehr scharf durchgeführt, wie das vor allem in seiner Lehre von der religiösen Erkenntnis zum Ausdruck kommt. Nur in der Person des Erkennenden haben sie ihre Einheit. Allerdings entging es Scheler nicht ganz, daß diese allein vom Subjekt bedingte Einheit von Wert und Sein nicht genügt, sondern daß auch eine objektive Einheit aufgezeigt werden müsse, sollte nicht, entgegen allen Tatsachen, die Welt radikal in zwei beziehungslose Bereiche zerfallen. Aber über Anläufe zur Lösung dieser Frage ist er nicht hinausgekommen. Zudem leidet seine Theorie wie die der meisten rein phänomenologischen Schulen daran, daß über das Verhältnis der Werte zu ihrer Verwirklichung in den Einzelgütern ebensowenig Klarheit herrscht wie über das Verhältnis der platonischen Ideen zu den Einzelseienden. Gegen Ende hat Scheler konsequent eine Art freischwebenden dritten Reiches der Ideen angenommen, das ohne Seinsmacht, mithin auch ohne Sein ist, ein Begriff, der die Unhaltbarkeit der Theorie zeigt. Ein großes Verdienst Schelers bleibt aber die Herausarbeitung der phänomenologischen Objektivität der Werte.

Ein weiterer Versuch sieht in den Werten Steigerungen, Aufgipfelungen des Seins. Hier ist eine Verbindung beider Bereiche hergestellt. Allein es fragt sich, was diese Aufgipfelungen, Steigerungen bedeuten. Wird hier nicht unter einem Bilde der Wert schon vorausgesetzt? Aufgipfelung, bedeutet das nicht schon: werthaftes Sein? So daß die Definition darauf hinauskäme, zu sagen, daß Wert Wert ist? Zudem ergäbe sich die Notwendigkeit, wertfreies Sein

anzunehmen. Wert wäre ein Bezirk innerhalb des Seins. Natürlich muß dann gefordert werden, daß ein Kriterium, und zwar ein objektives, angegeben werde, das die Scheidung von wertfreiem und werthaftem Sein ermöglicht. Sonst ist die Frage überhaupt nicht erfaßt worden. Ist aber Seiendes objektiv in sich schon entweder wertfrei oder werthaft, dann bleibt die Tatsache unerklärt, daß dasselbe Seiende objektiv für den einen gut, werthaft, für den andern hingegen schlecht ist.

Die scholastische Wertlehre

Die Scholastik hat das Verhältnis von Sein (ens) und Wert (bonum) auf eine andere Weise gelöst, die wirklich allseitig befriedigt. Danach sind Sein und Wert in der Wirklichkeit dasselbe, aber dem Erkennen bieten sie sich als verschiedene objektive Aspekte dar, so daß ihre Begriffe nicht eine gegenseitige Analogie, sondern ein völliges Anderssein bedeuten, da sie eine je eigene Definition besitzen.

Es gilt zunächst der Satz: Alles Sein ist werthaft (omne ens est bonum). Bewiesen wird dies durch folgende Überlegung: Seiende sind nicht isoliert. Sie stehen miteinander in vielfältiger realer Verbindung. Sie bewirken aneinander als Ursachen Änderungen. Diese ursächlichen Einwirkungen können für das Sein des die Einwirkung erleidenden Seienden fördernd oder abträglich sein. Ob und wie dies der Fall ist, hängt nicht von dem Sein des tätigen oder des erleidenden Seienden allein ab, sondern von der aus dem beiderseitigen Sein sich ergebenden Beziehung. Diese Beziehungen sind also in objektiven Seinsverhalten begründet. Wo die Beziehung objektiv seinsfördernd ist, ist das eine Seiende ein Wert für das andere, wo sie seinsschädigend ist, ist es ein Unwert oder ein Übel. Da nun die konkreten Seienden einen auch im metaphysischen Sinne sehr komplizierten Aufbau haben, so können zwischen zwei konkreten Seienden mannigfache objektive Beziehungen der Werthaftigkeit oder Unwerthaftigkeit sich kreuzen. Was nach der einen Rücksicht gut ist, kann nach der andern Rücksicht schlecht sein. Besonders am Menschen erfahren wir das immer wieder. Was dem Geschmack gut sein

kann, kann der Gesundheit schaden. Soll also ein Gesamturteil über die Werthaftigkeit eines konkreten Seienden für ein anderes konkretes gefällt werden, so braucht es noch einen andern Maßstab. Dieser ergibt sich aus folgendem: Jedes konkrete Seiende bildet durch seine Substanz eine Einheit, die die Bedingung für das Sein der Akzidentien ist. Wird die Substanz letztlich in ihrem Sein gefördert, so wird das Ganze gefördert; wird sie geschädigt oder gar im Sein bedroht, so ist das Ganze geschädigt oder bedroht. Werthaft schlechthin für ein anderes ist also, was direkt oder indirekt dem Ganzen seinsfördernd ist, mag es auch nach untergeordneter Rücksicht unwerthaft sein. Ein Übel schlechthin für ein anderes ist, was das Ganze direkt oder indirekt schädigt oder bedroht.

Nun beruht aber alles Wirkenkönnen eines Seienden auf seinem Sein. Daher kann es auch für ein anderes nur deswegen Wert oder Unwert sein, weil und insofern es selber ist. Das heißt aber: Sein ist die fundamentale Werthaftigkeit, auf der sich jede andere aufbaut. Zu sein ist gut. Das äußert sich auch im Sein; jedes Seiende hat das Streben, entsprechend seinem Sein im Dasein zu beharren. Im Tier wird dieses Streben bewußt; im Menschen ist es auch selbstbewußt. Wir nennen es den Selbsterhaltungstrieb. Metaphysisch ist also alles werthaft, insoweit es ist, und zwar zunächst für sich selber.

Die Wertstufen und ihre Rangordnung

Es gibt verschiedene Stufen des Seins; ihnen entsprechen verschiedene Stufen der Werthaftigkeit. Da aber solche Seinsstufen objektiv reicher oder weniger reich sind, so haben die einzelnen Wertstufen auch eine objektive Ordnung, die von der bloß subjektiven Schätzung oder gar Laune des Menschen unabhängig ist. Die reichere steht an sich höher als die weniger reiche. Diese Wert- oder Seinsstufen sind uns schon mehrfach begegnet. Wir können sie darum hier kurz anführen, besonders da auf die einzelnen Stufen später noch genauer eingegangen wird. Von unten nach oben sind es: die Stufe des materiellen Wertes, der Lebenswert, der sich teilt in den vegetativen und den vitalen Wert, die geistigen oder Kulturwerte, der religiöse Wert. Diesen Werten,

die zum Bereich des Gegenständlichen gehören oder ihn wenigstens nicht ausschließen, steht ein Wert gegenüber, der wesentlich das Subjekt, und zwar das freie Subjekt, die Person, betrifft: der sittliche Wert. Doch ist das Sittliche kein subjektiver Wert im Sinne des Wertrelativismus, sondern ein subjekthafter, was bedeutet, daß sein metaphysischer Ort das Subjekt ist. Erkenntnistheoretisch ist es ein ebenso objektiver Wert wie die an den Objekten haftenden Werte.

Selbstwert und Mittelwert

Das Gute ist also seinsfördernd und darum erstrebenswert. Als das Erstrebenswerte wurde es schon von Aristoteles definiert. Aus dieser Definition ergibt sich eine andere Einteilung des Guten. Es kann etwas um seiner selbst willen erstrebt werden, also letztes, wenigstens relativ letztes Ziel für dieses Streben sein. Das nennt man einen Selbstwert. Es kann aber auch etwas erstrebt werden als Mittel zur Erlangung eines weiteren Wertes. Dann hat es Mittel- oder Nützlichkeitswert. Zum Selbstwert ist der Nützlichkeitswert sekundär. Er setzt ihn voraus als letztes Erstrebtes und als Selbstwert des Mittels, der allerdings in diesem Streben nicht beachtet wird.

Gut und Vollkommen

Zu unterscheiden ist auch zwischen dem Werthaften oder Guten und dem Vollkommenen. Vollkommen ist, was seine innere Möglichkeit, die innere Form ganz erreicht hat, so daß es, ohne an Wert zu verlieren, nicht nur nicht vermindert, sondern auch nicht vermehrt werden kann. Da wir aus verschiedenen Gründen die Dinge an ihrer inneren Form und Möglichkeit messen, so nennen wir oft gut nur das, was vollkommen ist. Das führte wohl auch zu den oben besprochenen Theorien von den Werten als Aufgipfelungen, Höhepunkten des Seins. Jedoch kann nicht alles, was einen Anfang von Gut, Wert bedeutet, was nur nach einer Beziehung werthaft ist, gut nach allen konkret möglichen Beziehungen, gut schlechthin (bonum simpliciter) heißen, sondern nur relativ gut (bonum secun-

dum quid). Gut, werthaft schlechthin ist nur, was nach jeder konkret möglichen Richtung und Beziehung hin werthaft, also was vollkommen ist. Spricht man vom Guten allgemein, so faßt man ausschließlich das Gutsein mit seinen höchsten Möglichkeiten, dem Vollkommenen, ins Auge. Das hat zur Folge, daß im Abstrakten Gut und Vollkommen leicht zusammenzufallen scheinen. Aber der Unterschied ist unverkennbar: alles Vollkommene ist zwar gut oder werthaft; aber das meiste, was werthaft ist, ist nicht vollkommen. Alle Seienden sind gut oder werthaft; wenige nur sind vollkommen.

B. Der Unwert

Dem Werte steht gegenüber der Unwert oder das Übel. Von jeher hat die Frage des Übels den Menschen gequält; darum kehrt sie auch in der Philosophie stets wieder. Zwei extreme Lösungen bieten sich auch hier an: eine übertrieben realistische und eine übertrieben idealistische. Die eine erklärt sich psychologisch daraus, daß das Übel dem Menschen so gewaltig zusetzt, daß es unsinnig scheint, an seiner Realität zu zweifeln. Die andere dagegen geht wohl auf eine psychische Technik zur Befreiung vom Übel zurück.

Das Übel als positive Wirklichkeit

Ein Beispiel der übertrieben realistischen Lösung ist der Dualismus, wie er in manchen Systemen vertreten wird. Die Welt besteht aus einer Mischung zweier Wirklichkeiten, einer in sich guten und einer in sich bösen, die ihre obersten Spitzen haben in einem guten und einem bösen Prinzip. Sehr oft wird die Materie als das Böse aufgefaßt. Anklänge finden sich bei Plato und im Neuplatonismus. In der modernen Philosophie hat man oft die Endlichkeit schlechthin als das Böse angesehen. Leibniz nannte sie das metaphysische Übel. Aus dieser Lehre würde folgen, daß alles, was der Mensch tut, immer schon böse ist, da all sein Tun mit Endlichkeit behaftet ist.

Am radikalsten ist die Lösung des Pessimismus, etwa bei Schopenhauer, daß das Sein an sich ein Übel ist. Man hat schon lange gegen diese Lösung mit Recht geltend gemacht, daß der, welcher von dieser Ansicht überzeugt ist, auf alles verzichten müßte, was das Leben irgendwie steigert und fördert, also vor allem auf jede Freude und jeden Genuß. Daß der Mensch dies überhaupt nie fertigbringt, außer in den wenigen gewaltsamen Fällen des Selbstmordes, beweist schon, daß diese Lösung nicht haltbar sein kann.

Das Übel als Einbildung

In die entgegengesetzte Übertreibung verfallen die Systeme, welche das Übel als eine bloße Illusion erklären. Verbreitet ist diese Lösung in Indien. Vielleicht hängt sie zusammen mit der Tatsache, daß man in Indien von jeher das Heil, die Erlösung von der Last des Daseins in der Ekstase gesucht hat. Als Einbildung hat auch die Stoa das Übel aufgefaßt. Eine Leugnung des Übels, wenigstens der Unerbittlichkeit, die ihm anhaftet, bedeuten auch die idealistischen Systeme, die in der Gesamtheit des Wirklichen eine nach rationalen Prinzipien voranschreitende geistige Entwicklung sehen. Hier wird das Übel zum notwendigen Durchgangspunkt, zum dialektischen Gegenschlag. In Ansehung des Ganzen ist es also ein Gutes, ja sogar Notwendiges.

Das Übel als Fehlen des Seinsollenden

Aus den Ausführungen über den Wert ergeben sich für uns auch die Lösungsprinzipien für diese Frage. Sein ist gut, soweit es ist. Somit kann das Übel als solches kein Sein haben, keine Realität sein. Wohl aber ist es möglich, daß eine Realität für eine andere störend oder zerstörend ist. Hat ferner ein Seiendes eine Ganzheit, durch die es erst das ist, was es sein kann, so kann diese Ganzheit entweder wesentlich oder nur akzidentell gestört werden. Im ersten Falle hört das Seiende einfach auf, zu sein. Im zweiten Falle ist es zwar da, aber es hat nicht alles; von der Ganzheit aus gesehen, fehlt ihm etwas. In bezug auf diese Ganzheit ist es nicht mehr gut,

sondern schlecht. Das Übel ist daher ein Fehlen, aber nicht ein beliebiges, sondern ein Fehlen von etwas, das sein sollte (privatio, carentia vel absentia boni debiti). Das Sollen wird dabei gemessen an der wesentlichen Ganzheit. Dem Stein fehlt das Sehen. Aber das ist kein Übel für ihn; denn zur Ganzheit seines Wesens gehört das Sehen nicht. Man kann darum auch nicht sinnvoll sagen: Der Stein ist blind. Anders für Tier und Mensch. Hier gehört zur vollen Wesensform das Sehen. Je ausgeprägter eine Wesensform ist, um so stärker bedeutet das Fehlen ein Übel. Deshalb ist das moralische Übel als Fehlen an der Person als solcher das, was wir im eigentlichen Sinne das Böse nennen. Je matter die innere Form, um so matter ist auch das mögliche Übel. Da alles Leben eine eigene innere Form hat, findet sich dort das Übel noch klar ausgeprägt als Krankheit, Gebrechen, Tod. Schwierig wird es, in der materiellen Welt Übel zu sehen. Da die letzten Einheiten noch unklar erkannt sind, so wissen wir auch wenig über ihre innere Wesensform. Das Zerschlagen eines Steines ist keine Zerstörung einer inneren, wesentlichen Ganzheit, sondern einer zufälligen, äußeren; es ist darum an sich kein Übel. Nur wo der Mensch der materiellen Welt eine neue Ganzheit aufgeprägt hat, kann diese auch zerstört werden; so gibt es auch in der Welt der Kulturdinge Übel: ein Werkzeug zerbricht und wird untauglich; ein Kunstwerk wird zerstört.

Sein und Unwert

Da Übel ein Fehlen ist, aber Fehlen nur an etwas haften kann, setzt es immer ein Seiendes als Träger voraus. Als Seiendes ist der Träger aber gut. Omne malum in bono. Da auch die Wirkung eines Wirkens immer etwas Positives ist, kann Übel nur verursacht werden entweder durch die Unverträglichkeit zweier positiver Wirkungen oder durch ein Nachlassen oder Nichtweiterwollen der Ursache. Das Übel hat zur Ursache ein Werthaftes, weil Seiendes: omne malum a bono; aber das Seiende ist seine Ursache nur indirekt, non causa per se, sed per accidens. Damit bleibt einmal bestehen, daß es kein in sich radikal schlechtes Seiendes gibt. Anderseits ist das Übel keine Illusion, die etwa durch eine vollkommenere Erkenntnis

aufgehoben werden könnte, sondern wie das Leben es immer wieder klarmacht, ist es etwas Objektives, vom Erkennen Unabhängiges, wenn auch in sich kein Seiendes. Das wirklich Daseiende ist eben nicht das Übel als solches, sondern das üble Ding. Und übel ist es, weil ihm etwas fehlt, was es haben sollte. Daraus ergibt sich auch, daß die Endlichkeit nicht ein Übel genannt werden kann, außer in einem sehr uneigentlichen Sinne. Weil aber diese Benennung leicht irreführt, ist es besser, sie zu meiden.

Die Unerklärbarkeit des Übels

Da das Übel nicht aus der Ganzheit, aus der Wesensform eines Dinges hervorgeht, sondern ihr im Gegenteil Abbruch tut, so kann es auch aus ihr nicht erklärt werden, sondern es stößt dem Wesen (nicht notwendig dem Willen) des Betroffenen immer zu. Wenn sich also auch eine Theorie des Übels im allgemeinen aufstellen läßt, so kann doch im konkreten Fall das Dasein eines konkreten Übels nie als absolut notwendig, weil aus dem Wesen des Betroffenen notwendig folgend, dargetan werden. Das bedeutet, daß dem konkreten Übel immer der Charakter des bloß Tatsächlichen, nicht absolut Notwendigen und doch Vorhandenen, des Unerklärbaren anhaftet; das verleiht dem Übel gerade seine Schwere und macht es zum schmerzhaften Rätsel. Darum nimmt auch keine noch so klare Theorie dem tatsächlichen Übel seine Härte und das Aufreizende, das seine Nichtnotwendigkeit und Unerklärbarkeit ihm gibt. Am schärfsten zeigt sich dieser Charakter des Übels wiederum da, wo die gestörte Geschlossenheit den Charakter des Selbstbesitzes, des Persönlichen hat. Wo hingegen, wie im bloß Biologischen, das Sterben im allgemeinen aus der Natur des Lebens sich ergibt, wenn auch daraus nicht folgt, daß ein Lebewesen gerade hier und jetzt vergehen soll, ist das Übel nicht so radikal und darum seine Schärfe unvergleichlich geringer. Es hat nicht den Charakter der Absolutheit, des Nicht-wieder-gut-zu-Machenden, wie das Übel, das das Geistige, vor allem aber das Sittliche des Menschen betrifft.

DRITTER TEIL

DIE EMPIRISCHEN SEINSSTUFEN

ERSTES KAPITEL

DIE SEINSSTUFEN

Die Wirklichkeit der Seinsstufen

Schon mehrfach mußte festgestellt werden, daß die großen, umfassenden Grundeinteilungen der Seinslehre je nach der Art des Seins eine verschiedene Anwendung fanden, so zwar, daß die Definition bei allen in gleich primärer Weise erfüllt wurde, das sie Erfüllende aber jedesmal ein anderes war, so daß die Erfüllung selber zu allen andern analog wurde. Ferner ergab sich jedesmal auch die gleiche Reihe der Anordnung von oben nach unten: Sein in freiem Selbstbesitz (Person), geistige Betätigung (Kulturschaffen des Menschen), Tiere, Pflanzen, Materie. Ebenso läßt sich jede Stufe ihrerseits einteilen, bis man endlich zu den Individuen gelangt, bei denen dieselben Grundbegriffe wiederum eine der Definition entsprechende und doch einmalige Verwirklichung finden. Außer den Individuen sind natürlich alle andern Stufen Abstraktion, deren Inhalt aber der Wirklichkeit entnommen ist.

Die speziellen Ontologien

Es ist die Aufgabe der speziellen Seinslehre, mit Hilfe der in der allgemeinen Seinslehre erkannten Prinzipien das Sein der verschiedenen Stufen und die für sie jeweils kennzeichnenden Strukturen zu untersuchen. Auch in dieser Untersuchung bleibt, wie bei allem Wissen, die Erkenntnis der Wirklichkeit das Ziel. Die Wirklichkeit ist aber das Konkrete. Also ist auch das Ziel der Philosophie

das Konkrete, Individuelle. Aber die Schwäche menschlicher Erkenntnis kann das Sein weder nach seiner Tiefe im Einzelwesen noch in seiner unübersehbaren Mannigfaltigkeit in der Vielheit der Seienden umfassen. Somit bleibt die Zusammenfassung in allgemeine, aber darum abstrakte Erkenntnisse ein notwendiger Ersatz für die nie zu erreichende adäquate Erkenntnis aller Seienden. An dieser gemessen, ist die menschliche Erkenntnis etwas Unvollkommenes, in einem gewissen, oben scharf umgrenzten Sinne die Wirklichkeit Veränderndes. Aber im Vergleich zum Verlorensein an das inadäquat erkannte Einzelding, ohne Ausweitung über die gerade vorliegende Erfahrung, ist sie ein großer Gewinn, der allein menschliches Leben ermöglicht. Abstrakte Erkenntnis ist ebensosehr eine Verlebendigung der unmittelbaren Erfahrung, wie sie eine Ertötung ist.

ZWEITES KAPITEL

DER MENSCH ALS PERSON

Selbstsein und Mitsein

Sprechendes Mitteilen und hörendes Verstehen sind das Tun eines Subjekts, das sich je mit „Ich" bezeichnet und zu dem sie gehören als sein Tun. Das Ich durchdringt sein Tun und sein ganzes Bewußtsein. Es verfügt darüber, wird nicht einfach vom Geschehen mitgerissen, sondern wendet sich nach Belieben diesem oder jenem zu. Es kann sich gleichsam anhalten, seine Aufmerksamkeit auf etwas ruhen oder zu Neuem weitergehen lassen. Es ist in diesem Verfügen über sein Tun Selbstverfügen, das sich gründet auf Selbstsein; es ist Person. Denn dieses Subjekt ist nie Tun, Gedanke, Teil oder Akt eines andern Seienden. Es steht in sich selbst so, daß es über seine Fähigkeiten frei verfügen kann. Es ist es selbst als Einheit seines Tuns und Erfahrens in der Zeit und im Raum. Als Subjekt steht es den Gegenständen gegenüber und ist selbst ungegenständlich.

Selbst ist es auch als Haltung zu all dem, was es nicht ist. Es unterscheidet sich, grenzt sich als eigenes Sein gegen alle Du und Es ab. Nie verwechselt jemand sich selbst mit einem anderen; nur in bezug auf Unterpersönliches ist solche Täuschung möglich. Das Verhalten zu anderem hat einen verschiedenen Charakter, je nachdem es sich Personen oder Sachen zuwendet. Mit Personen ist es verstehend oder unverstehend, annehmend oder ablehnend, bejahend oder verneinend gleichem Besprochenem zugewandt, ist gegenwärtig. Mit ihrem Meinen mitgehend, verhält es sich zu ihnen, ohne daß sie im eigentlichen Sinn Gegenstand sind. Das Verhalten des Selbst zu Personen ist Mitsein.

Sein und Haben, der Leib

Dagegen steht das Unpersönliche dem Selbst als Gegenstand gegenüber, den es in seinem Denken, Wollen und Tun meinend unmittelbar angeht. Es verfügt darüber; es hat oder besitzt die Dinge,

und diese sind für es da. An der Grenze von Selbstsein und Gegenstandsein steht der Leib. Er gehört zur Person, die also den Unterschied Geistig-Leiblich übersteigt, mit hinzu und steht ihr doch auch gegenüber.

Das Personsein des Menschen ist demnach nicht unbegrenzt. Es bildet nur den innersten Seinskern, durch den der Mensch dieses eine Selbst als Einheit und Mittelpunkt aller Schichten ist, die sich darum herumlagern. Diese zum Menschen gehörenden unterpersönlichen Schichten haben um so weniger an seinem Selbstsein teil und lassen sich von ihm um so schwerer durchdringen, als ihre Seinsweise niedriger ist. In den untersten Schichten nähert sich der Mensch immer mehr einem bloßen Ding; hier kann er gegenständlich und auch ohne, ja gegen seinen Willen betroffen werden. Nur in der Haltung, die er solchem Erleiden gegenüber einnimmt, um ihm innerhalb seines persönlichen Seins Sinn und Platz anzuweisen, behauptet sich auch hier noch das Selbstsein der Person.

Die Welt als Ordnungsstruktur

Als meinend und sich verhaltend hat die Person immer schon einen Umkreis um sich, eine Welt, deren Mittelpunkt sie ist, ohne zu ihr zu gehören. Denn die Person ist nicht sich zugewandt, sondern, wie schon das Sprechen zeigte, von sich weg, sich übersteigend, geht sie mit anderen zu anderem. Die Welt ist eine Ordnung, innerhalb deren die verschiedenen Seienden begegnen, Platz, Rang und Bedeutung zugewiesen erhalten und mehr oder weniger eng zum Selbst gehören oder mit ihm verbunden sind. Im Hier und Jetzt wird dieses Umkreishafte der Welt gut sichtbar; hier ist für die Person der Punkt, wo sie steht, gerade nicht, sondern was rings um ihn herum ist. Die menschliche Welt ist jedoch nicht ausschließlich Sache des Selbst als solchen; auch das vitale Interesse trägt zu ihrer Struktur bei, was sich gerade in ihrer räumlichen Gliederung geltend macht; jedes Seiende hat seinen Platz, der durch die Entfernung vom Leibe bezeichnet ist; Entferung ist die zum Mitsein oder zum Gebrauch nötige Ortsveränderung.

Das Personhafte als das eigentlich Erkannte

In ihrem Selbstsein ist die Person im höchsten Sinne Grund, aus dem ihr Tun als etwas Neues, von ihr Veranlaßtes hervorgeht, das nicht einfach aus dem voraufgehenden Geschehen herausfließt, sondern eines Anfangs, einer Wendung, eines mehr oder weniger ausgeprägten Entschlusses bedarf. Dieser Neuanfang, diese Wendung kann sich auf das Selbstsein, auf das Stehen der Person in sich als Substanz aufstützen, in ihm gründen. So ist die Person auf deutlichste Weise ein erstes Anfangendes, Grund von neuem Geschehen, Ur-sache. Als frei entscheidend hat sie Möglichkeiten, kann sie, und sie allein, im eigentlichen Sinne. Im Mitsein zu andern Personen und im Angehen von Dingen schafft und besitzt sie Beziehungen. Nur sie hat Eigenschaften im vollen Sinne und ist deren Substanz. Ja selbst der volle Gehalt des Wortes „Sein" als um sich wissendes, sich besitzendes und sich von anderem unterscheidendes Selbstsein ist nur bei ihr verwirklicht.

So treten alle obersten Seinsstrukturen oder Kategorien der Wirklichkeit auf der Ebene des Personseins klar unterschieden und als an sich seiend und nicht bloß unserem Denken entstammend heraus. Je mehr wir uns von dieser Seinsebene nach unten entfernen, um so näher rücken sie ineinander, und um so unklarer werden sie. Denn wenn wir auch, wie sich im folgenden zeigen wird, diese Stufen in ihrem Dasein und in vielen Eigenschaften objektiv feststellen und erklären können, so verstehen wir ihre Seinsweise doch nur durch Analogie zur menschlichen Seinsweise, also um so weniger, je mehr sie sich dem bloßen Stoff nähern. Eine Ontologie oder Seinslehre muß darum von der Stufe des Personseins ihren Ausgang nehmen, wenn sie das Sein in seiner Eigentlichkeit nicht verfehlen soll.

Geschichtlichkeit

Grund ihres Tuns ist die Person durch das, was sie je schon ist. Alles Tun geht von ihr aus und ändert sie durch Rückschlag, ist in diesem Sinn um ihretwillen. Jeder zweite Akt entspringt aus einem Grunde, der durch den ersten anders geworden ist und doch er

selbst blieb. So hat die Person ihre Vergangenheit in sich und wendet sich aus ihr heraus meinend und wollend ihrer Zukunft zu und schafft sie zusammen mit andern Ursachen durch ihre freie Entscheidung. Im Mitsein mit anderen nimmt sie auch dauernd zustimmend oder ablehnend an deren Meinen und Wollen teil. Ihr Grundsein verflicht sich mit deren Grundsein und reicht vermittels Erziehung und Beeinflussung weit hinauf in die Vergangenheit. Die Person ist also wesentlich geschichtlich. Das besagt, daß sie das, was sie ist, nicht als Ergebnis von notwendigem Naturgeschehen, das bloß durch sie hindurchginge, ist, sondern auf Grund eigener und fremder persönlicher Entscheidungen, die auch anders hätten ausfallen können. Das hatte sich schon oben an der Sprache gezeigt. Das Naturhafte ist für das menschliche Sein Voraussetzung und Grenze seiner Möglichkeiten; diese werden weiter eingeengt durch die jeweilige geschichtliche Lage und die konkrete Situation. Das naturhaft Gemeinsame in allen Menschen kann man als Wesen des Menschen bezeichnen.

Anerkennung, Liebe und Gemeinschaft

Verstehend versetzt sich der Mensch durch eine unräumliche Bewegung an die Stelle seines Mitmenschen und sieht von da aus die Wirklichkeit. Durch dieses Vermögen unterscheidet sich der Geist wesentlich vom Stofflichen, das sich gegenseitig im Raum ausschließt und verdrängt. Er vermag die Akte eines andern mitzuvollziehen und ihn darin als das ungegenständliche Subjekt dieser Akte, als Person unmittelbar mitzuerkennen. Dem Selbstsein der Person würde es aber widersprechen, wollte man den Mitmenschen zum bloßen Mittel für die eigenen Zwecke gebrauchen. Es hieße, ihn als Sache behandeln, ihn nur so weit zulassen, als er den eigenen Plänen günstig ist, und ihn wegschieben oder gar vernichten wollen, soweit er im Wege steht. In einem solchen Mißbrauch verfehlt man aber das Wesentliche am Menschen, das, was ihn eigentlich zum Menschen macht: sein personhaftes Sein. Dieses kann nur dann erkannt werden, wenn man bereit ist, es in seinem Selbstsein, in seiner Selbständigkeit und in seinem eigenen Recht anzuerkennen. Die

Selbstsucht, die der Vorherrschaft der unterpersönlichen Schichten im Menschen entspringt, muß darum immer wieder überwunden werden, soll der Mensch das personhafte Sein richtig erkennen und auch sein eigenes Selbstsein zur Entfaltung bringen, statt von den unterpersönlichen Strebungen beherrscht zu werden. Die Bejahung des Mitmenschen als Person mit dem Recht zum eigenen Selbstsein ist die Liebe. In ihr vollendet sich der Mensch als Person. Das verstehende und anerkennende Miteinander gehört wesentlich zur Person; ohne ein Mindestmaß davon ist echt menschliches Leben nicht möglich.

Ein solches Miteinander ist gemeinschaftsbildend. Deshalb gehört auch Gemeinschaft wesentlich zum personhaften Sein. Im Miteinander stiften sich Gemeinsamkeiten der Haltung, der Bewertung, Gemeinsamkeit auch der Vergangenheit. Diese wiederum wirken sich im künftigen Verhalten und Tun aus. Es entstehen geschichtliche Kräfte, die in einer Vielheit von Personen in gleicher Richtung tätig sind und bewirken, daß deren persönliche Welten einander ähnlich sind, und zwar in um so höherem Maße, je näher sich die einzelnen durch gemeinsame Vergangenheit und Erfahrung stehen. So schließt sich um jede Person ein Kreis von immer weiteren, zum Teil sich überschneidenden Gemeinschaften. Zu jeder gehört sie als Ganzes, aber nie ganz. Immer bleibt ihr innerstes Selbst, das Gemeinschaft stiftet und trägt. Individuum und Gemeinschaft sind zwei wesentliche Seiten der einen Person, ohne die sie nicht sein kann. Die eine Seite zugunsten der andern zerstören wollen heißt auch die andere vernichten. Auch die menschlichen Gemeinschaften sind wie die menschlichen Welten in ihrer Struktur durch das leibliche Leben und dessen Notwendigkeiten mitbedingt.

Selbstsein als Aufgabe

In allen Entscheidungen erfährt sich die menschliche Person als mit den bereits erwähnten unterpersönlichen Schichten in und außer dem Menschen verflochten, die mit der Schwere dumpfen, erleidenden oder bloß geschehenden Da-seins ihre Beweglichkeit und Selbstbestimmung lähmen und begrenzen. Aber sie ist ihnen nicht einfach

ausgeliefert. Sie kann ihrem Zuge nach unten träge nachgeben, sich gehenlassen und so sich selbst immer mehr mit diesen Schichten gleichsetzen, für sie da sein. Oder sie kann sich in immer neuem Aufschwung behaupten, das Unterpersönliche mit ihrer Sinnfülle durchdringen und die Grenzen ihres Selbstseins erweitern, alles immer mehr in den Dienst verantwortlichen Handelns stellen. Im ersten Fall läßt sich der Mensch selbstsüchtig von dem, was er selbst nicht ist, treiben; im zweiten Falle wird er in Selbstlosigkeit immer mehr er selbst. Jene Haltung ist als der Seinsweise der Person widersprechend sittlich schlecht, diese als im Einklang mit ihr sittlich gut. Der sittliche Wert haftet an der Person als solcher.

Als freie Ursache seiner Taten muß sich der Mensch als solche bekennen, für sie Antwort geben, sich verantworten. Durch seine Selbstgleichheit bleibt er der Täter auch seiner vergangenen Taten; sie leben durch ihre Wirkung in ihm weiter und beeinflussen seine weiteren Taten. Waren diese Taten schlecht, so wird die Verantwortung zum Bekenntnis der Schuld und zur Ablehnung ihrer Schlechtigkeit durch die Reue. Die Schuld verleugnen hieße die eigene Selbstgleichheit verleugnen; sich zu ihr ohne Reue bekennen bedeutete entweder, daß man für die Schlechtigkeit blind geworden ist oder sie als solche bejaht. Durch die Reue wird hingegen die böse Wirkung auf das eigene Sein und damit auf die kommenden Taten aufgehoben. Wegen seiner Selbstgleichheit verfügt der Mensch bis zu einem gewissen Grad auch über seine Zukunft. Im Versprechen macht er sich anheischig, trotz der ständig sich ändernden äußeren Umstände sich in seiner Selbstgleichheit behaupten zu können. In der Treue bewährt sich diese Macht; durch die Untreue wird die Selbstgleichheit verleugnet und zugestanden, daß die unterpersönlichen Einflüsse ihr überlegen waren.

Die Tatsächlichkeit als Grenze und als Frage

Da das Verhalten und Tun wieder auf die Person zurückwirkt, verfügt sie mittelbar auch über ihr eigenes Sein. Innerhalb der Grenzen ihres Personseins und auf dem Umweg über das Gegenständliche macht sie sich zu dem, was sie wird, schafft sie sich selber.

Aber dieses Selbstschaffen geht immer aus dem Selbst als aus seinem Grunde hervor, setzt Selbstsein voraus. Ebenso erfolgt es nur als Rückschlag aus dem Gegenständlichen und dem Persönlichen, das sie nicht selbst geschaffen hat; nur die Haltung zu diesen Seienden, das, was sie für sie bedeuten sollen, steht ihr frei. So ist die menschliche Person nicht rein und ganz Ursprung ihrer selbst und ihrer Welt. Am Beginn findet sie ihr Selbstsein als den Grund vor, aus dem heraus sie sich verhält und handelt. So muß sie nicht bloß das Unterpersönliche, sondern sogar ihr eigenes Dasein als Tatsache hinnehmen. Sie stößt an dieses Dasein und seine vielfache Bedingtheit als an die Grenzen ihres Selbstverfügens. Darum ist auch alles menschliche Verstehen begrenzt, nach oben vom Dasein der Personen als Tatsache, nach unten vom Dasein des Unterpersönlichen. So ist die menschliche Person vorgefundenes Selbstsein, gesetzte Freiheit, ein vorletztes Letztes. Eigenes und fremdes Sein werden damit zu einem tiefen, beunruhigenden Geheimnis, das mit seinem Dunkel die Helle unseres Wissens umfaßt und gerade durch diese Helle so dunkel ist. Damit steht der Mensch vor dem letzten Warum, dem des Daseins des eigenen Selbst und aller personhaften und unterpersönlichen Seienden. Aber er steht vor ihm als Person; er kann die Frage anerkennen oder ihr ausweichen. Aber die Frage — es ist die religiöse Frage — bleibt ihm wesentlich gestellt.

DIE STUFE DES GEISTIGEN

A. Die Zweieinheit des Menschen

Die Zweipoligkeit des Ausdrucks

Es ist für den Menschen bezeichnend, daß er sich ausdrückt. Ein Inneres, nur dem jeweiligen einzelnen Zugängiges wird durch ein anderes offenbar, erscheint in diesem andern sichtbar für andere. Die Verknüpftheit zwischen dem inneren und dem ausdrückenden Moment ist zwar sehr innig, so daß die beiden zunächst als eine Einheit erscheinen; aber sie ist doch nicht mit Naturnotwendigkeit ein für allemal festgelegt. Dies beweist sowohl die Verschiedenheit der Sprachen wie auch die Vieldeutigkeit desselben Gestus, wenn die konkrete Situation den Sinn nicht näher bestimmt. Die Verbindung ist also eine Verbindung zweier wirklich verschiedener Elemente, da sonst jede Änderung des einen auch das andere in genau gleichem Maß treffen müßte. Sie erweisen sich bei näherer Untersuchung als sehr verschieden, ja zuweilen als geradezu entgegengesetzt. So ist das eine sichtbar, das andere nicht; das sichtbare Element hat immer eine bestimmte Form, Gestalt, Größe, das unsichtbare nicht.

Seele und Leib

Daraus geht hervor, daß der Mensch eine Einheit aus verschiedenen Seinsarten ist, daß sein Sein gleichsam durch zwei Seinsstufen hindurchreicht. Die beiden lassen sich zwar nie völlig trennen, ohne das menschliche Leben zu zerstören. In allem, wo der Mensch als solcher tätig ist und es sich nicht bloß um unbewußtes Geschehen an ihm handelt, sind immer beide da. Aber ihr wechselndes Verhältnis zueinander gestattet doch, ihre Wirkungen und damit ihr

Sein so zu unterscheiden, daß im ganzen Klarheit darüber herrscht, was dem einen, was dem andern zuzuschreiben ist. Das Element des Innern heißt die Seele oder der Geist, das Element des Ausdrückenden der Körper oder der Leib. Die beiden im Menschen festgestellten Seinsstufen sind somit das geistige Sein und das leibliche oder vitale Sein.

Seele und Leib sind also gegeben als innerlich verschieden und doch einen Menschen ausmachend. Mit dem Leibe gehört der Mensch zur Welt; er bildet den Übergang und die Grenzscheide zugleich. Nur durch den Leib hat die Welt auf ihn Wirkung. Aber durch den Leib ist er dieser Wirkung auch gegen seinen Willen ausgesetzt und wird passiv bis in sein Inneres. Durch den Leib wirkt der Mensch jedoch auch zurück auf die Welt und trägt die Aktivität seines Innern in die Welt hinaus. Die beiden Momente sind immer aneinander gebunden. Ist das leibliche Moment in seinem Funktionieren durch Krankheit oder Verletzung gehindert, so wird oft die geistige Tätigkeit gehemmt oder ganz unmöglich. Anderseits bestätigt die Erfahrung auch, welch umgestaltenden Einfluß das Geistige auf den Leib hat. Vertrauen, Zuversicht stärken auch den Leib und machen ihn leistungsfähig; Verzagtheit, Mißstimmung beschweren und lähmen ihn.

Geistigkeit und Sinnlichkeit

Sind so die beiden Momente immer aneinander gebunden, so kann doch das eine oder andere vorwiegen. Danach teilen wir die verschiedenen menschlichen Betätigungen in seelische und leibliche ein. Auch lassen sich gedanklich die beiden Momente rein unterscheiden, und durch Variieren des gegenseitigen Verhältnisses kann man erschließen, was auf die Rechnung eines jeden von ihnen zu setzen ist. So spricht man dann von Sinneserkenntnis und geistiger Erkenntnis, von sinnlichem und geistigem Streben usw. Nur darf man aus dieser Unterscheidung, die nicht bloß eine gedankliche ist, sondern einen Unterschied zweier Realitäten bedeutet, keine Trennung machen, als ob die eine sich ohne die andere betätigen könnte. Falsch wäre es auch, die Aktivität ausschließlich, und nicht nur vorzüglich, auf

die Seite der Seele, die Passivität wiederum ausschließlich, und nicht nur vorzüglich, auf die Seite des Leibes zu schreiben. Auch die Seele erleidet Eindrücke vom Leibe her.

B. Der Geist

Der Geist als das höhere Sein

Mit der geistigen Seite menschlichen Seins muß die Philosophie sich von Anfang an beschäftigen, da ohne sie Philosophie nicht möglich wäre. In der Einheit menschlichen Seins ist das Geistige das Bestimmendere, Aktivere. In der Mitteilung z. B. spielt der leibliche Träger eine untergeordnete Rolle; der Sinn, auf den es ankommt, entstammt rein dem Geistigen. Es ist auch das Reichere, Beweglichere. Eine oft schmerzhafte Erfahrung lehrt, wie wenig eigentlich das Wort die Fülle des Gedankens oder Wollens in sich aufnehmen und sichtbar machen kann. Oft geht es über eine Andeutung nicht hinaus. Es kann sich der unerschöpflichen Abgetöntheit des Innern nicht richtig anpassen. Sein Sein erscheint gleichsam enger, zäher und unelastischer als das Geistige. Darum steht der Seinsgrad des Geistigen höher als der des Leiblichen. In ihm ist ja auch das einigende Ich, die Person, bewußt tätig, und ohne dieses Geistige ist der Selbstbesitz, der die Person kennzeichnet, gar nicht möglich.

Selbstbewußtsein

Im Geistigen besteht Bewußtsein. Was Bewußtsein ist, kann nicht weiter erklärt werden, braucht es aber auch nicht, da ja das Verstehen einer Erklärung Bewußtsein voraussetzt und somit auch das Wissen, was es ist. Man kann es beschreiben als eine Art, zu sein, wo das Sein gleichsam verdoppelt ist, da es um sich weiß, und nicht nur um sich, sondern auch um Sein außer dem eigenen. Diese Verdoppelung ist natürlich nur als sehr ärmliches Bild zu nehmen. Bewußtsein bedeutet also eine Art Aufnahme des Seins durch das Seiende. Im Selbstbewußtsein kommt zum bloßen Aufnehmen ein Wissen um sich selbst als Aufnehmenden und ein gewisses Verfügen

über den Inhalt hinzu. Der Geist hat Welt. Zu ihr verhält er sich in doppelter Weise, im Erkennen und Wollen. Erkennen ist ein anfänglicher Besitz, eine erste Orientierung im Dienste des Verhaltens. Es ist ein Sichklarwerden über das Sein, mit dem man in irgendeiner Verbindung steht und das also für das eigene Sein von Bedeutung ist. Im Wollen wird das andere Sein in Besitz genommen oder abgewehrt, je nachdem es als förderlich oder schädlich erkannt wird. Im Erkennen tritt das Moment des Aufnehmens gegenüber der nicht fehlenden eigenen Aktivität mehr hervor. Das Wollen dagegen ist ein Sichausstrecken zum Erkannten hin. Beide aber stehen im Dienste der Person, um deren Sein willen sie sich betätigen.

Intentionalität und Finalität

Aus dieser Wesensbestimmung ergibt sich, daß alle menschlichen Akte intentional, d. h. auf einen Gegenstand hingerichtet sind. Ohne diese innere Gerichtetheit können sie nicht vollzogen werden. Es ist weder möglich, zu erkennen, ohne daß etwas erkannt wird, noch zu wollen, ohne etwas zu wollen. Das Objekt ist aber nicht notwendig ein wirkliches Seiendes; es kann auch ein bloß behaltenes, vorgestelltes, gedachtes sein. Allerdings geht es dann immer zurück auf eine wirkliche Erfahrung, aus der es behalten wurde. Die Intentionalität des Wollens ist ein Gerichtetsein auf ein Ziel, das zu erreichen ist. Es geschieht um der Erreichung willen. Das menschliche Wollen und das aus ihm sich ergebende Tun ist final, zielgerichtet. Diese Zielrichtung oder Finalität besagt nicht nur, daß die einzelnen Teile oder Funktionen eine Ganzheit bilden, was auch da der Fall sein kann, wo die eine Funktion nicht um der andern willen ins Dasein trat; so kann man nicht sagen, daß bei einem Baum die Blätter um der Wurzeln, die Wurzeln um der Blätter willen entstanden sind. Von Anfang an muß die Ganzheit als solche da sein. Finalität besagt mehr als Ganzheit. Die Existenz des einen ist um des andern willen, damit das andere existiere. Eigentliche Finalität weist also über sich selber hinaus. Die immanente Finalität der Glieder einer Ganzheit und die eigentliche Finalität über das eigene Sein hinaus wegen eines andern Seins sind zueinander analog.

Das Kulturschaffen

Die Finalität kennzeichnet alles menschliche Tun, und damit auch sein Schaffen im Materiellen, das Kulturschaffen und dessen Erzeugnisse, die Kulturdinge. Sie sind final, nach einem Zweck oder Sinn bestimmt. An einem Werkzeug z. B. ist alles, was der Mensch an Veränderungen an dem Stoff hervorgebracht hat, unter der leitenden Idee der Verwendbarkeit zu seinem Zweck geschehen. An dem doppelten Charakter der Finalität und einer erst dem Stoff aufgeprägten, nicht aus ihm und mit ihm entstandenen Form sind die künstlichen Erzeugnisse des Menschen zu erkennen und von den Lebewesen zu unterscheiden, die sich auszeichnen durch eine Ganzheit, die in und durch den Stoff existiert und ihnen nicht erst nachträglich von außen aufgeprägt ist. Es ist der Unterschied von gemacht und gewachsen. Der Unterschied wird noch dadurch verstärkt, daß die Erkenntnis des Menschen immer inadäquat und außerdem nicht rein schöpferisch ist. Beim Planen berücksichtigt der Mensch nie die gesamte Wirklichkeit des zu Erreichenden oder Herzustellenden, sondern immer nur die Seite, von der es für ihn zugänglich ist. Daß z. B. der Stoff existiert, das liegt nicht in der schaffenden Macht des Menschen; er muß ihn suchen und finden. Darum braucht er sich um dessen Seinsweise in seinem Planen nicht zu kümmern; der Stoff existiert ohne sein Zutun. Deswegen ist auch der ausdrückliche Gegenstand menschlichen Wollens und Planens immer etwas Inadäquates, nie die Fülle wirklichen Seins, die vielmehr vorausgesetzt wird. So hat denn auch die vom Menschen dem Stoff aufgeprägte Form etwas Mageres, Einseitiges, Geradliniges, Berechnetes gegenüber der verschwenderischen, fülligen, aus Zweck allein gar nicht zu verstehenden und uns im allgemeinen auch unverständlich bleibenden Art des natürlichen Wachsens. Fast jeder Baum bringt mehr Blüten hervor, als sich zu Früchten entwickeln können; die Samen werden in riesenhaften Mengen ausgestreut, und wenige erreichen das Wachstum, das in ihnen angelegt ist. Gegenüber der kargen Finalität des Menschen erscheint die Tätigkeit der Natur wie Verschwendung, gegenüber ihrer strammen Zielgerichtetheit wie unbeholfenes Tasten und Probieren, das dadurch wieder überlegen ist, daß es Ganzheiten schafft, nicht bloß Stoffe äußerlich ändert.

Das Gefühl

Die intentionale Tätigkeit des Menschen hat, da sie um des Subjektes willen geschieht, eine Rückwirkung auf dieses, die auch bewußt wird. Das Subjekt gerät durch sie, wie auch durch erlittene Einwirkungen, in einen gewissen Zustand, der Gefühl heißt. Im Unterschied zu den Akten ist das Gefühl nicht intentional, hat keine aus dem inneren Wesen sich ergebende und von ihm geforderte Gerichtetheit, hat aus sich selbst keine direkte Beziehung zum Objekt, sondern nur über den Akt oder das Erleiden. Es vermittelt also keine Kenntnis der Welt. Wohl aber klärt es über den eigenen Zustand auf. In der Gestimmtheit des Ich kann sich sogar oft ein Gegenstand anmelden, der als Objekt des Erkennens oder Wollens gar nicht zum klaren Bewußtsein kam. In solchen Fällen mag es scheinen, als ob es Gefühle gäbe, in denen fremdes Sein erfaßt wird. Eine genaue Untersuchung ergibt aber immer eine, wenn auch schwache Erkenntnis oder Strebung.

Je nachdem das Ergebnis eines Tuns für den Menschen oder eine Schicht des Menschen von Vorteil oder Nachteil ist, ist der sich ergebende Zustand angenehm oder unangenehm, Lust oder Unlust. Die Zustände, also die Lust- oder Unlustgefühle, nehmen aber außerdem teil an der Seinsart der Schicht, deren Zustand sie bedeuten. So gibt es also verschiedene Arten von Gefühlen im Menschen. Allerdings treten die geistigen Gefühle wegen ihrer Ungegenständlichkeit meist hinter den sinnlichen zurück. Sie sind auch deswegen schwer von diesen zu unterscheiden, weil sie ebensowenig ohne die sinnlichen Gefühle vorkommen wie geistiges Erkennen und Wollen ohne sinnliche Vorstellung und Strebung.

C. Das geistige Erkennen

Die Wesenszüge menschlicher Erkenntnis wurden bereits am Anfang dargelegt, da jede Philosophie damit beginnen muß, daß sie sich klar wird über Natur und Sinn des Erkennens. Es brauchen also hier nur einige Ergänzungen gegeben zu werden.

Erkennen als Überstieg

Geistige Erkenntnis ist eine Art, zu sein, die nur einer bestimmten Seinsstufe zukommt, der geistigen. Sie bedeutet für den Erkennenden gleichsam eine Ausweitung des eigenen Seins über sich selber hinaus, ohne daß der Erkennende darum seine eigene Individualität verlöre. Sie ist also ein Überstieg, ein Transzendieren über sich selbst, über die eigenen Grenzen hinaus. Darum sagte die Scholastik, daß der Erkennende durch die Erkenntnis gleichsam das Erkannte werde. Man kann also in einem gewissen Sinne davon sprechen, daß Erkenntnis Teilnahme am Sein des Erkannten ist. Nur muß man sich dabei bewußt bleiben, daß es sich hier um eine Teilnahme einziger Art handelt, die nicht mit andern Arten der Teilnahme verwechselt oder aus ihnen erklärt werden darf, vor allem nicht aus solchen Arten, die von der Sphäre des Gegenständlichen gelten. Scheler hat das in seiner Erkenntnislehre nicht genügend berücksichtigt. Erkennen ist immer Erfassen des anderen als anderen und darum nicht Einswerden im Sein mit ihm.

Erkennen ist somit eine Urgegebenheit, die nicht mehr auf andere Seinsarten zurückgeführt, aus ihnen erklärt werden kann. Für das so erkennende Sein bedeutet es eine ungeheure Spannkraft und einen unausdenklichen Reichtum. Erst ein geistig erkennendes Wesen ist im vollen Sinn es selbst. Darum ist geistige Erkenntnis Vorbedingung des Selbstbesitzes und des Besitzens von Dingen. Die Seinsart, der solches zukommt, steht somit auf einer höheren Seins- und Wertstufe als die andern Seinsarten.

Verstehen und Erklären, der Glaube

Der Erkenntniszugang ist nicht zu allen Seienden der gleiche. Schon bei der Sprache bemerkten wir ein verschiedenes Erfassen ihrer beiden Momente Laut und Bedeutung. Diese, der Sinn der Worte, ist das, was die Person meint, auf das sie erkennend hinzielt; durch die Mitteilung will sie dem Hörenden ermöglichen, mit ihr in der gleichen Richtung meinend die Seienden anzugehen, eine parallele Intentionalität zu vollziehen und aus dem Gemeinten den Sinn ihrer Worte, und zwar als begründet, als wahr zu erfassen. Die Rede

erscheint so dem Hörenden sinnvoll, vernünftig, weil sie nicht aus einem bloß naturhaften Ablauf hervorkommt, sondern vom Selbstsein der Person in Anbetracht der Wirklichkeit auf Gründe und Ziele hin gewählt wurde und mit ihren Zielen einen Zusammenhang bildet. Diesen Sinnzusammenhang erfassen heißt verstehen; der Zusammenhang ist der Sinn, und da alles um der Person willen geschieht und für sie Gewicht hat, die Bedeutung. Verstehen heißt also die Wendung des Mitteilenden erkennend mitvollziehen, die Aufeinanderfolge der Worte in die Einheit des Meinens zurückversetzen und diese Einheit ihrerseits in das Gesamtverhalten des Sprechenden oder Handelnden einordnen und als von ihm bedingt erfassen.

Im Verstehen des Sinnes wird, wie sich dies an der Sprache gezeigt hat, immer auch der Mitmensch als Person, als das ungegenständliche Subjekt seiner Akte miterfaßt. Nur diese Weise des Erkennens ist dieser Seinsart angepaßt. Der Mitvollzug setzt aber voraus, daß der Mitmensch durch sein Tun, vor allem durch Mitteilung dazu Gelegenheit gibt. Dadurch bleibt auch die Selbständigkeit der Person gewahrt, in deren Selbstbesitz niemand auch bei noch so scharfem Verstand gegen ihren Willen eindringen kann. Vielmehr muß sie sich von sich aus aufschließen, sich offenbaren. Indem man auf diesem Wege die Welt eines Menschen erfaßt, erkennt man ihn zugleich als diesen Menschen und als Person. Auf dieser Erkenntnis, die natürlich wegen ihrer Bindung an die Sinnlichkeit auch Täuschungen ausgesetzt ist, gründet der Glaube oder das Mißtrauen, die man einem Menschen entgegenbringen zu müssen glaubt. Wegen des Reichtums des zu Erkennenden kommt gerade diese Erkenntnis nur durch eine Zusammenschau vieler Einzelerfahrungen zustande. Der Zeit und dem metaphysischen Rang nach ist sie die erste Erkenntnisweise, auf der alle anderen gründen. Das hat bereits die Untersuchung des Sprechens ergeben.

Das Verstehen erfolgt auf Grund der gehörten Laute. Diese werden nur als Bedeutungsträger bemerkt; in ihrem Sein als bloße Laute verschwinden sie fast. Dieses tritt erst dann hervor, wenn wir in einem besonderen Fall nicht mehr verstehen können. Wir stellen dann das Dasein der Laute fest, können sie aber nicht zu einer Einheit in Beziehung bringen, die vom Meinen einer Person

gestiftet sein könnte. Nur die Wirkursachen der Laute als Naturgeschehen fallen uns dann auf, nicht mehr die Zielursachen personhaften Meinens. Wir verstehen nicht mehr, sondern stellen fest und erklären aus Wirkursachen.

Alles Verstehen gründet auf bloß Festzustellendem, das Träger der Bedeutung ist, wie Laut, Schriftbild oder der Stoff des Kunstwerkes. Es schließt also immer eine Doppelheit ein: etwas steht da für etwas anderes. Wo eine solche Doppelheit, ein solcher Verweis über sich hinaus nicht besteht, da gibt es kein Verstehen. Wir verstehen das Tun von Personen als Äußerung ihres inneren Verhaltens und Wollens und die Kulturdinge, die durch ihre Form auf den Sinn verweisen, den sie im Ganzen des menschlichen Lebens haben. In einem niedrigeren Grade und mit geringerer Sicherheit verstehen wir das vitale Leben im Menschen, seine Strebungen und Stimmungen, und bedeutend unsicherer noch im Tiere. Im letzten Falle versagt auch die Rückversicherung durch Frage und Antwort teilweise oder ganz. Der Einheitspunkt, auf den sich hier das Verstehen bezieht, ist die Ganzheit des Lebens und deren Folge, die Einheit des Bewußtseins. Das Stoffliche verstehen wir gar nicht mehr, sondern stellen es fest und erklären es. Verstehen kann in immer größere Tiefen vordringen; aber das Gebiet, wo es sich anwenden läßt, ist beschränkt. Feststellen und Erklären kennen solche Grenzen nicht; aber statt in die Tiefe führen sie immer weiter von einem Seienden zum andern.

Das Verstehen schließt also immer ein Moment des Feststellens und Erklärens ein, und zwar in doppelter Hinsicht: das Dasein der konkreten Personen, in bezug auf die verstanden wird, und das Dasein der stofflichen Bedeutungsträger. Aber erst mit dem Zurücktreten des Verstehens wird dieses andere Moment vordringlich, um dem Stoff gegenüber als einziges den Platz zu behaupten. Feststellen und Erklären sind somit defizientes Verstehen. Das wird bestätigt durch die Tatsache, daß das menschliche Erkennen mit Verstehen als Haltung von Person zu Person anfängt und daß wir die natürliche Neigung haben, überall verstehen zu wollen. Primitives Denken besteht vor allem darin, daß durch Anwendung personhaft-vitaler Strukturen auf das Naturgeschehen dieser Neigung ohne Kritik nachgegeben wird.

Bedingtheit und Absolutheit der Erkenntnis

Weil alles Verstehen letztlich im Persönlichen gründet, so unterliegt es geschichtlichen Bedingungen, während das Erklären im gleichen Maße wie das Naturhafte davon unabhängig ist. Gleiche geschichtliche Mächte schaffen einen gemeinsamen Geist, innerhalb dessen die Bedeutungen für alle fast gleich sind; so ist Verstehen unmittelbar möglich. Je weiter die Welten zweier Menschen voneinander entfernt sind, um so schwieriger wird das unmittelbare Verständnis, um so leichter meinen sie mit gleichen Worten doch nicht dasselbe und reden aneinander vorbei. Diese geschichtliche Bedingtheit des Verstehens bedeutet eine große Schwierigkeit für alle Systeme, die mit dem Kantianismus im Erkennen eine Formung des Dinges an sich durch die Kategorien des Bewußtseins sehen und dabei unbewiesen voraussetzen, daß diese Kategorien überall die gleichen sind und auch im Laufe der Zeit sich nicht ändern. Leicht kommt es dann als Gegenschlag zu einem allgemeinen Relativismus, der meint, die Kategorien der Erkenntnis und mit ihnen die Wahrheit seien in den verschiedenen Zeiten und Kulturen jeweils andere. Zeigt die Geschichte nicht, daß jede Zeit anders dachte, andere Arten der Auffassung und der Verarbeitung des Gegebenen hatte? Wenn in der Natur jede Konstanz durch die Entwicklung der Arten aufgehoben ist, warum sollte sie unbewiesen oder gar gegen den Augenschein für das Geistige angenommen werden? Schon bei Nietzsche machen sich solche Zweifel geltend. Systematisch hat dann Dilthey diesen Gedanken zu Ende geführt. Nach ihm sind die Kategorien wie alles Leben in einem ständigen Fluß. Darum sind alle Erkenntnisse und ihre Wahrheit relativ auf die Zeit, in der sie entstanden sind. Sie sagen uns nichts von der objektiven Wirklichkeit, sondern spiegeln das Leben, das in diesen Begriffen sich selber auf versteckte Weise zum Objekt geworden ist. Aber was heute gilt, kann nach einiger Zeit durch die fortschreitende Änderung des Lebens unwahr geworden sein. Alle Wahrheit ist relativ und veränderlich.

Demgegenüber beweist die Tatsache, daß wir uns zu allen Menschen der Gegenwart und der Vergangenheit verstehend verhalten und uns von schwachen Anfängen aus zu immer tieferem Verständ-

nis vorarbeiten können, daß überall noch ein gemeinsamer Boden besteht: Alle Menschen wissen, wenn auch unausdrücklich, was es heißt, eine menschliche Person zu sein, sprechen und verstehen zu können und zu sein. Damit ist ein radikaler Relativismus der Erkenntnis, wie er leicht in die Linie der Lebensphilosophie und der Existentialphilosophie zu liegen kommt, ebenso ausgeschlossen wie ein aufklärerischer Rationalismus, der in naiver Weise die oft kurze Vernunft seiner Zeit für die menschliche Vernunft überhaupt hält und dazu neigt, alles bloß geschichtlich Gewordene für Irrtum anzusehen. Ebenso verbietet sich die Annahme einer prälogischen Mentalität; mit einer solchen hätten wir nichts mehr gemeinsam. Die allgemeinsten, auf dem Sein begründeten Grundsätze sind überall die gleichen; gleich sind auch die grundlegenden geistigen Einsichten, in denen, wie oben gezeigt wurde, das Ansichsein der Wirklichkeit erfaßt wird; nur innerhalb der von ihnen gelassenen Breite wirkt sich die Geschichtlichkeit aus. Geschichte als Wissen wäre sonst unmöglich.

Der Pragmatismus

Auch die Erkenntnis steht im Dienste des Ich, ist um der Person willen. Der Pragmatismus hat daraus ableiten wollen, daß alle unsere Erkenntnis relativ sei und die Wahrheit sich messe an dem Nutzen, den eine Formulierung dem Leben bringe, nicht an dem objektiven Tatbestand. Dabei ist aber die vielfältige Schichtung des menschlichen Lebens übersehen worden. Man blickte einseitig auf das leibliche, biologische Leben hin. Hier ist allerdings nicht Wahrheit notwendig, sondern Angepaßtheit genügt schon. Aber der Mensch hat ebenso wesentlich ein geistiges Leben. Als Person wählt er selber seine Möglichkeiten und entscheidet sich. Darum muß er diese Entscheidung, die nicht mehr natürliche Anpassung oder vielmehr natürliches Angepaßtwerden ist, in voller Kenntnis der Lage treffen; er muß wissen, was sich aus seinen Entscheidungen ergibt. Da er mit seinem Sein in Beziehungen steht mit andern Seienden, ist sein Schicksal abhängig von ihnen. Darum muß, wenigstens soweit seine Freiheit reicht, auch Erkenntnis des Ansichseins der Wirklichkeit möglich sein, also vor allem im eigentlich mensch-

lichen Bereich. Eine völlige Kenntnis aller Seienden, die jedes einzelne erschöpft, ist damit aber nicht verlangt; denn seine Freiheit ist ja nicht unbeschränkt. Somit verlangt das menschliche Leben selbst, in dessen Dienst die Erkenntnis steht, objektive Seinserkenntnis. Entgegen der Ansicht der Lebensphilosophie folgt kein absoluter Relativismus, wenn man obige Tatsache zugibt; schon die Scholastik wußte, daß nicht die Erkenntnis erkennt, nicht der Verstand, sondern der Mensch, das Ich mit dem Verstand. Man muß nur das Leben in seiner ganzen Fülle nehmen, nicht bloß in einem Aspekt oder einer Schicht.

An dieser Stelle wären auch die Erkenntnisformen und -organisationen, die sich der Mensch in den Wissenschaften aufgebaut hat, auf ihre philosophische Bedeutung zu untersuchen. Da aber die Erkenntnis nicht bloß vom Subjekt, sondern auch vom Gegenstand bestimmt wird und dieser Einfluß des Gegenstandes auch in der Wissenschaft sich geltend macht, so läßt sich diese Untersuchung besser später nach einer philosophischen Betrachtung aller empirischen Seinsstufen durchführen.

D. Wille und Willensfreiheit

Das naturgegebene Fundamentalstreben

Selbstbesitz und Wahl unter vorliegenden Möglichkeiten gehört zum Wesen der Person. Das bedeutet innere Freiheit und, als Folge, Verantwortlichkeit. Es ist eine Erfahrung, daß unser Sein nicht etwas Träges, Totes, Gleichgültiges ist. Es ist vielmehr schon immer auf etwas aus, geneigt zu Betätigung, über sich hinausgewiesen. Diese jedem Einzelakt vorausgehende Seinsgeneigtheit nennt man das mit der Natur mitgegebene Fundamentalstreben (appetitus naturalis). Es steht gleichsam hinter jeder menschlichen Betätigung als treibende Kraft. Aber entsprechend der Zweieinheit des Menschen äußert es sich auch in einer Zweieinheit. Es gibt eine dem Leib zugehörige Komponente, das sinnliche Strebevermögen, und der Seele entsprechend das geistige Strebevermögen, den Willen. Die Erfahrung

zeigt, daß das sinnliche Streben vom Ich nicht unmittelbar beherrscht wird, sondern nur mittelbar innerhalb gewisser Grenzen von ihm gelenkt werden kann, über die hinaus das Ich ihm gegenüber mehr oder weniger machtlos ist. Dieses sinnliche Streben liegt dem persönlichen Zentrum entsprechend fern und gehört zu ihm durch seine Verbindung mit dem geistigen Streben: dem Willen. Dagegen ist es sehr stark an körperliche Zustände und Veränderungen gebunden.

Die Willensfreiheit und ihre Bedingungen

Das geistige Streben hingegen liegt unmittelbar am Zentrum der Persönlichkeit. Darum ist es frei. Der freie Akt ist aber selbst von gewissen Vorbedingungen abhängig, die dadurch die menschliche Freiheit einschränken, ohne sie aufzuheben. Die erste Vorbedingung ist ein Angezogenwerden (oder Abgestoßenwerden) vom Gegenstand, der als dem Subjekt gut (oder schlecht) erscheint. Ein eigentliches Angezogenwerden ist es nun freilich nicht, da das Objekt, wenn es nicht selbst ein Mensch ist, solchen Anziehens (oder Abstoßens) nicht fähig ist. Vielmehr wird die eigene Geneigtheit, die gleichsam immer auf der Lauer nach dem Gegenstande liegt, den Menschen antreiben, sich des Gutes zu bemächtigen oder sich gegen das Übel zu sichern, sobald ein entsprechender Gegenstand auftaucht. Somit muß der Gegenstand zunächst irgendwie als Gut oder Übel erkannt werden. Dann drängt das eigene Streben, der appetitus naturalis, zur Aneignung oder Sicherung. Wäre keine Freiheit vorhanden, so geschähe jetzt, wenn nicht Gegeneinflüsse die Lage verwickeln, die entsprechende Bewegung des Subjekts. Tatsächlich tritt diese nicht unmittelbar ein, sondern es erfolgt eine mehr oder minder lange Überlegung, ob dem Zuge stattgegeben werden soll oder nicht. Schon in der Einschaltung dieser Überlegung zeigt sich der innere Abstand und die innere Mächtigkeit der Person sowohl dem Gegenstand und, was wichtiger und ausschlaggebend ist, dem eigenen vorfreien Streben gegenüber.

Die Überlegung ist notwendig, weil kein Gegenstand schlechthin als ein Gut oder Übel erscheint, sondern die verschiedenen Schichten im Menschen (Leib—Seele, Individuum—Gemeinschaft, Einzel-

funktion—Gesamtsein) verschieden anspricht. Das Überlegen prüft nun das Verhältnis zu diesen einzelnen Schichten, erkennt, daß es für diese gut, für jene schädlich ist. Vom Guten werden wir angezogen, vom Schädlichen abgestoßen. Dadurch sind uns die einzelnen Gegenstände nicht bloß Dinge, sondern Güter und werden — als erkannte — Motive, d. h. Beweggründe des Handelns. Die Überlegung sucht diese Motive zu entwirren und ihrer Bedeutung nach zu erkennen. Vor allem aber hat sie den Sinn, sie gegeneinander abzuwägen, mit andern Worten, die Einzel- und Teilmotive in das Ganze einzuordnen. Wie die Person hinter und über den Teilsphären steht, so bringt sie durch diese Überlegung die Teilmotive in Beziehung zu sich selber. Auf Grund dieser Überlegung entscheidet dann das Ich, was es tun will. Handelt es sich um ein Tun, das in die äußere Welt eingreift, so bedarf dieses Eingreifen der Vermittlung durch den Leib und durch äußere Dinge. Diese nennen wir Mittel. Sie werden entsprechend der Entscheidung gewählt und sind in der Entscheidung mitgewollt.

Die Entscheidung

In der Entscheidung auf Grund von Überlegung liegt nun die eigentliche Freiheit. Wir haben nämlich da das deutliche Bewußtsein, daß wir entscheiden; das heißt, daß kein Einzelmotiv, so stark sein Einfluß auch sei, uns einfach mitreißt — dies kann auch geschehen, aber dann hat Freiheit nicht statt. Wir können vielmehr zu jedem nicht einfach mitreißenden Motiv das Gewicht unserer Entscheidung auf die Waagschale legen, auch zu dem an sich schwächsten, und es dadurch zum ausschlaggebenden machen. Es ist also eine doppelte Stärke des Motivs wohl zu beachten: eine, die es vor der Wahl aus dem Fundamentalstreben auf Grund der Erkenntnis hat; eine andere, die wir selbst ihm geben, und zwar durch die Wahl. Wir wissen, daß das stärkste Motiv im ersten Sinne durchaus nicht immer das stärkste im zweiten ist. Der Mensch kann sich gegen sehr heftige Gefühlsstürme, in denen die Stärke eines Motivs zum Ausdruck kommt, anstemmen und die Bewegung, zu der es ihn zieht, nicht setzen. Allerdings sprechen wir nach voll-

zogener Tat gewöhnlich vom stärksten Motiv im zweiten Sinne. Dadurch ist der Einwand entstanden, daß wir nicht wählen, sondern vom stärksten Motiv bestimmt werden. Das ist so wenig wahr, daß wir sogar bestimmen, welches Motiv endgültig das stärkste ist. Wählen wir das mindere Motiv in dem Sinne, daß wir etwas wählen, das wohl einer Schicht ein Gut, dem Ganzen aber vorwiegend ein Übel ist, so wählen wir gegen bessere Einsicht.

In seinem Sein unterscheidet sich ein frei gesetzter Akt nicht von einem unfreien, sondern nur in der Weise des Gesetztwerdens. Darum kommt ihm auch das Prädikat „frei" nur in übertragener Bedeutung zu. Eigentlich frei ist der Wille als Macht, als Können, und letztlich der wollende Mensch, die Person.

Der Aufweis der Freiheit

Die Tatsache der Freiheit kann auf einem andern Wege als dem der Selbsterfahrung direkt nicht gegeben sein; vollzieht sie sich doch nur im Akte, durch den sie sich selber aufhebt. Als primär der Person zugehörig ist sie ungegenständlich und kann nie zum Objekt, nie auch direkt in der Objektwelt sichtbar werden. Wohl aber äußert sie sich indirekt. Das ganze menschliche Leben ist auf der Voraussetzung aufgebaut, daß wir und andere für gewisse Akte und ihre Folgen verantwortlich sind. Wir suchen auf andere durch Gründe einzuwirken, und die Erwartung des Ergebnisses richtet sich nicht nach der dabei aufgewandten physikalischen Energie. Dabei ist es nicht so, daß alles menschliche Tun im Unterschied etwa zum Geschehen in der nichtmenschlichen Welt als frei bezeichnet würde. Wir machen vielmehr einen Unterschied zwischen freien Akten des Menschen und solchem Tun oder Geschehen an und durch den Menschen, das der Freiheit nicht unterliegt. Zurechnung, Lohn und Strafe haben nur Sinn auf Grund von Freiheit; Zureden, Abraten, Beratschlagen desgleichen. Selbst sinnvolles Sprechen ist ohne die Freiheit als Verfügen über die eigene Aufmerksamkeit nicht möglich, wie sich das gleich in unseren ersten Untersuchungen ergeben hat. Es ist nicht angängig, Systemen zuliebe diese Tatsachen für unmöglich erklären zu wollen. Sind nach dem System diese Tatsachen un-

möglich, so ist eben das System den Tatsachen anzupassen. Jedenfalls ist es die Aufgabe derer, die die Willensfreiheit bestreiten, die Vorgänge nicht nur als unfreie zu erklären, sondern zugleich einsichtig zu machen, warum der Mensch überhaupt auf die Idee der Freiheit kommt, wo er doch sonst primäre Ideen nicht rein aus der Luft greift, sondern sie in irgendeiner Erfahrung vorfinden muß; erst auf Grund eines solchen Vorfindens können sie dann irrtümlicherweise auch dahin verlegt werden, wo sie nicht sind. Aber Freiheit kann weder auf eine klare, überzeugende Vorstellung noch auf das Bewußtsein von der sicheren Verwirklichung einer Vorstellung zurückgeführt werden. Beide sind für unser Bewußtsein deutlich von der Erfahrung der freien Entscheidung verschieden und können ohne sie vorkommen; ja sie brauchen nicht einmal uns zu betreffen, sondern können sich auch auf Dinge beziehen, während Freiheit nur vom Willen gilt. Die Sicherheit eines kommenden Ereignisses, mit dem wir gar nichts zu tun haben, macht für unser Bewußtsein dieses Ereignis doch nicht zum Ergebnis unserer freien Entscheidung.

Auch affektive Zustände sind von der Entscheidung verschieden und stehen oft in Gegensatz zu ihr. Gerade dann haben wir das stärkste Bewußtsein der Freiheit. Affektive Zustände sind Begleiterscheinungen der Motive, deren Einwirkung auf uns gerade die Erweckung angenehmer oder unangenehmer Gefühle ist. Ebenso hat die Entscheidung selbst Gefühle zur Folge, da sie das Subjekt in einen besseren oder schlechteren Zustand versetzt hat.

Äußere und eigentliche Freiheit

Ein großer Teil der Schwierigkeiten gegen die Willensfreiheit kommt daher, daß man, statt sich an die Tatsachen zu halten, a priori irgendeine Freiheit konstruiert, die man natürlich dann nicht finden kann. Selten wohl ist die Verwechslung von äußerer und innerer Freiheit, Freiheit von äußerem Zwang (libertas a coactione) und Freiheit der inneren Entscheidung (libertas a necessitate; liberum arbitrium). Erstere ist zur wahren Freiheit nicht unbedingt erfordert und genügt auch nicht, obschon sie diese erleichtert. Es kann jemand zu äußeren Bewegungen gezwungen werden, gegen die er sich

innerlich entschieden wehrt, so daß sie nicht sein Tun im eigentlichen Sinne werden; dadurch verhindert er, daß er dafür verantwortlich wird. Diese Verantwortlichkeit kann kein äußerer Druck aufzwingen, sondern sie erfließt aus dem freien inneren Entschluß. Darauf, daß der innere Wille nicht gezwungen werden kann, wenn der Mensch nicht selber nachgibt, beruht die Würde der menschlichen Persönlichkeit, die sich aller brutalen Gewalt gegenüber behaupten kann, selbst unter Preisgabe des leiblichen Lebens. Anderseits können bei völligem Fehlen von äußerem Zwang innere Determinationen eintreten, sei es durch Mangel an Aufmerksamkeit, so daß der Prozeß abläuft, ohne genügend zum Bewußtsein zu kommen; sei es daß durch körperliche Zustände (Krankheit, Vergiftung) der freie Wille gehemmt ist.

Notwendigkeit der Motive

Eine unrichtige Vorstellung von der Willensfreiheit macht sich auch, wer sie gleichsetzt mit willkürlichem, motivlosem Handeln. Das ist menschliche Willensfreiheit so wenig, daß sie ohne eine Mehrheit von Möglichkeiten, damit von Motiven, gar nicht statthaben kann. In der Pathologie ist schon längst festgestellt worden, daß Zwangshandlungen da eintreten, wo ein Motiv das Bewußtsein so ausschließlich erfüllt, daß andere Motive gar nicht mehr aufkommen können. Ebenso aber ist Handeln unmöglich, wenn es überhaupt nicht zur Motivbildung kommen kann, wenn die Dinge nicht mehr unter dem Einfluß des Fundamentalstrebens als Güter oder Übel erkannt werden. Diese Notwendigkeit der Motive ist nur ein Ausdruck für die Tatsache, daß unser geistiges Streben, der Wille, für seine Betätigung auf das sinnliche Strebevermögen und auf die Objekte und damit auf die Welt angewiesen ist. Auch hier ergeben sich die Bedingungen des Handelns aus der Art und Natur des Seins.

Die Grenzen der Freiheit

Die Motive können zu jeder Zeit nur in einer bestimmten übersehbaren Anzahl vorhanden sein. Sie sind gegeben durch die Situation und die Art des Subjekts. Nur unter den konkreten Mög-

lichkeiten, nicht unter den abstrakt allgemein dem Menschen als solchem gegebenen Möglichkeiten, hat der Wille wirklich zu wählen. Die Freiheit ist also auch in dieser Hinsicht keine unbeschränkte, absolute. Von außen und innen ist sie geschichtlich bedingt, aber die geschichtliche Bedingtheit ist so, daß sie nicht notwendig den Willen eindeutig determiniert.

Weiter kann der Wille auch nicht alle Entscheidungen fällen, gleichgültig, welche innere Kraft solche Entscheidung fordert. Ist ein Motiv zu stark, so reißt es ihn mit. Wird der Mensch so überrumpelt, so ist keine Rede mehr von freier Entscheidung. Die Übermacht des Motivs zeigt sich bereits an seiner Wirkung auf die Erkenntnis. Es kommt nicht mehr zu einer ruhigen, klaren Überlegung; die Tat ist geschehen, bevor man sich ihrer recht bewußt geworden ist. Wo aber Überlegung eintritt, da ist der Mensch schon nicht mehr völlig an die Übermacht des Motivs ausgeliefert, da kann er sich schon zurücknehmen und Abstand ihm gegenüber finden. Das besagt aber bereits ein Abwehren des Ungestüms seines Ansturmes. Darum ist in einem solchen Falle irgendwie schon Freiheit vorhanden, wenn es auch oft unmöglich ist, klar darüber zu werden, wie weit sie ging. Aufhebung der Freiheit erfolgt somit am öftesten unter dem Ansturm einer unvorhergesehenen, überstarken Leidenschaft, die den Menschen um die Besinnung bringt. Auch pathologische Zustände des Leibes können die Freiheit herabsetzen oder völlig vernichten.

Klar ist weiterhin, daß der Mensch im allgemeinen nicht frei ist, unsinnige Taten zu tun, d. h. solche, deren Gewinn in keinem Verhältnis zu dem zu bringenden Opfer steht. Für einen Pfennig kann ein normaler Mensch sein Leben nicht ernstlich einer Gefahr aussetzen. Wo er es doch tut, kommen andere, versteckte Motive, wie z. B. Ehrgeiz, zu Hilfe; oder aber die Gefahr, das zu bringende Opfer, also die wirkliche Situation, in der die Wahl statthat, ist nicht richtig erkannt.

Somit ist in vieler Hinsicht die Freiheit des Menschen bedingt und beschränkt, genau wie das Sein des Menschen bedingt und beschränkt ist. Nur eine Freiheit, die solchem Sein entspricht, kann wirklich menschlich und darum dem Menschen wirklich möglich sein.

Willensfreiheit und Kausalgesetz

Die Hauptschwierigkeit gegen die Willensfreiheit kommt wohl von der Übertragung der naturwissenschaftlichen Formulierung des Kausalsatzes auf das Gebiet des Geistigen. Man glaubt, die Willensfreiheit verstoße gegen das Kausalgesetz. Dieses Kausalgesetz wird allerdings folgendermaßen formuliert: Die Wirkung ist quantitativ gleich der Ursache und von ihr eindeutig determiniert. In der Willensfreiheit ist dieser Satz durchbrochen. Wirken nämlich auf den Menschen bestimmte konkrete Motive ein, so müßte sich deren Wirkung nach diesem Satze eindeutig errechnen lassen. Das läßt aber der Freiheit keinen Platz. Stillschweigend ist hier jedoch immer schon vorausgesetzt, was ja gerade zur Frage steht, nämlich daß sich jede Ursache, wenn sie nur nicht gehemmt wird, notwendig auswirkt. Diese Ansicht wird einfachhin von dem Gebiet der Naturwissenschaften auf den Menschen übertragen. Die Physik hat es mit solch notwendig wirkenden Ursachen zu tun. Aber die Frage lautet doch hier gerade, ob es nur solche Ursachen gebe oder auch solche, die ihr eigenes Wirken beherrschen. Brächte man also nicht diese noch unbewiesene Behauptung an die Diskussion heran, so wäre immer noch möglich, daß selbst unter Voraussetzung des Kausalsatzes, wie er eben formuliert wurde, eine Ursache zwar nicht so oder so handeln könnte (sie hätte nicht die libertas specificationis), wohl aber, daß sie dies eine tun oder nicht tun könnte (libertas exercitii).

Der Stoff als alleinige Ursache und als Mitursache

Dieser Auffassung gegenüber genügt es, auf die allein metaphysisch unbeschränkt gültige Formulierung des Kausalsatzes hinzuweisen, die oben abgeleitet und bewiesen wurde. Metaphysisch allgemein gilt nur, daß die Ursache hinreichend sein muß, also mindestens von der Seinshöhe der Wirkung. Daß sie ihr aber gleich sein müsse, daß sie notwendig wirken müsse, das ist nicht nur unbewiesen, sondern für die Gesamtursache ganz falsch. Die naturwissenschaftliche Formulierung gilt nur für ein enges Gebiet, zu dem der ganze Mensch eben nicht gehört. Sie stimmt nur für die anorganische Welt, wo

der Stoff als alleinige Ursache wirkt. Dort ist durch die Ursachen das Ergebnis eindeutig bestimmt, so daß es sich vorausberechnen läßt.

Aber schon auf biologischem Gebiet besteht die Formulierung nicht mehr zu Recht. Auch die physikalisch-chemischen Vorgänge in einer Pflanze erfüllen zwar die physikalischen Gesetze, vor allem das Gesetz der Erhaltung der Masse und physikalischen Energie. Aber aus diesen Gesetzen allein läßt sich das Ergebnis nicht eindeutig errechnen. Die Pflanze hat dabei immer ihr eigenes biologisches Artgesetz, in dessen Dienst die physikalischen Gesetze stehen; die Lebendigkeit kommt als eine neuartige Ursache dazu. Stimmten alle Gesetze der rein materiellen Welt auch im Pflanzlichen, wie wäre es dann möglich, daß in der Pflanze der Saft ohne entsprechenden äußeren Einfluß sich bewegt, und zwar der Anziehungskraft der Erde gerade entgegen? Gewiß wird dabei kein physikalisches Gesetz verletzt. Noch stärker zeigt sich die Selbständigkeit gegenüber äußeren Einflüssen in der Tierwelt, besonders bei den höheren Tieren. Wie käme es jemand in den Sinn, aus der Beute die Bewegungen des Tieres, das sich ihrer bemächtigen will, mathematisch zu berechnen? Wie läßt es sich mit den für die Materie geltenden Gesetzen vereinigen, daß ein Tier vor Freude in die Höhe springt?

Es zeigt sich also, daß nur auf der Stufe des Anorganischen die physikalischen Gesetze das Ergebnis eindeutig und mit mathematischer Genauigkeit bestimmen. Auch die Lebewesen unterliegen diesen Gesetzen in derselben Weise, wo sie nicht als Lebewesen, sondern als bloße materielle Wesen in Frage kommen, z. B. bei einem Sturz. Auf den andern Stufen bestimmen hingegen die nämlichen Gesetze das Ergebnis nicht mehr eindeutig, sondern begrenzen nur die Möglichkeiten; die letzte konkrete Bestimmtheit entstammt hier dem Zusammenwirken des inneren Artgesetzes mit den physikalischen Gesetzen. Je höher das Sein, um so unbestimmter bleibt das Ergebnis rein von den physikalischen Gesetzen aus gesehen, die eine immer bedeutendere Breite der Möglichkeit frei lassen. Aus keinem physikalischen Gesetz ergibt es sich, ob ein Tier auf einen physischen Zug mitgeht oder Widerstand leistet; das liegt am Tiere. Was das Tier aber auch tun wird, die physikalischen Gesetze bleiben erfüllt.

Die höheren Seinsstufen bedeuten also eine steigende Loslösung aus der eindeutigen Bestimmtheit durch die leblose Materie, durch das Hinzutreten neuartiger Ursachen zum Stofflichen, nämlich der Lebendigkeit und der Geistigkeit, die sich mit dem Stoff zu einer höheren Ursache verbinden. Dies führt zwar nicht zu einer völligen Befreiung vom Stofflichen und seiner Wirkungsweise, aber doch zu einer steigenden Ausweitung der Grenzen der Möglichkeiten und zu einer immer größeren Mächtigkeit. Im Menschen erreicht diese Loslösung die Höhe in der Willensfreiheit. Hier bestimmt der Mensch selbst, was aus den gelassenen Möglichkeiten Wirklichkeit werden soll. Er hat bis zu einem gewissen Grade sein Sein in seinen Händen. Er ist nicht mehr rein geschoben von außen, sondern ist sich selbst von innen bestimmend, selbst Grund seines Tuns.

Der Geist als Ursache

Es ist klar, daß das metaphysische Kausalgesetz im freien Entschluß in keiner Weise verletzt wird. Mitursache, und zwar entscheidende Mitursache, ist eben der freie Wille. Hinter ihn ist für seine Entscheidung nicht mehr zurückzugehen. Der Geist ist eine Macht, ist eine Mächtigkeit im höchsten Sinn. Freiheit bedeutet ihrem Wesen nach Möglichkeit eines Anfangs, Grundsein im strengsten Sinn. Sie auch noch durch Zurückführung auf andere Ursachen erklären zu wollen, wie der Naturwissenschaftler es in seinem Gebiete mit Recht tut, heißt die Sonne im Dunkeln sehen wollen, heißt die Freiheit erst aufheben, um sie zu erklären. Daß in der freien Entscheidung ein relativer Anfang liegt, das ist für den Menschen bezeichnend; das gibt ihm eine neue Stellung zur Welt, in die er verändernd eingreifen kann; das allein ermöglicht die Geschichte, die nicht ein periodisch wiederkehrender Ablauf ist wie das Naturgeschehen, sondern das Erscheinen von Unvorhergesehenem und Unberechenbarem. Für den auf Erklären durch Zerlegen und Ableiten ausgehenden Geist bleibt die Freiheit ein Rätsel, ja ein Widerspruch. Aber auch für den zu verstehen suchenden Geist ist sie ein hinzunehmendes Geheimnis, eben das Geheimnis, das jeder Mensch letztlich für seinen Mitmenschen bleibt — und für sich selber. Nur

die einzelnen Entscheidungen können wir verstehen in dem Sinne, daß wir begreifen, daß sich jemand auf Grund der vorliegenden Motive sinnvoll so entscheiden kann.

Die statistischen Gesetze menschlichen Handelns

Zu beachten ist, daß der Wille wohl Mitursache, entscheidende Mitursache, aber nicht alleinige Ursache ist. Das ist oben bei der Behandlung der Motive dargelegt worden. Aus den ständig wirkenden Mitursachen, von denen der Mensch auch in seiner freien Wahl abhängig bleibt, kann die Breite der Möglichkeit vorausgesehen werden. Besonders wenn diese Mitursachen notwendig wirkende sind, wird sich diese Breite berechnen lassen. Solche Ursachen liegen nicht nur außerhalb des Menschen, sondern auch in ihm. Seine Freiheit meistert auch das eigene Sein nicht bis ins letzte, sondern, genau wie die Welt, innerhalb gewisser Grenzen. Hier liegt die Grundlage der Statistik der freien Taten des Menschen. Die Stärke der einzelnen Motive und ihre psychologische Auswirkung sind im voraus bekannt. Darum läßt sich angeben, was in großen Mengen am meisten oder durchschnittlich geschehen wird. Niemals läßt sich jedoch aus einem solchen statistischen Gesetz für den Einzelfall mehr voraussagen als eine Wahrscheinlichkeit. Je näher man aber den Grenzen der menschlichen Freiheit rückt, um so seltener werden die Ausnahmen sein, um so genauer wird die durchschnittliche Zahl bei genügend großen Mengen stimmen. Gegen die Willensfreiheit spricht die Möglichkeit solcher statistischer Gesetze in keiner Weise, nur gegen die unwirkliche Freiheit absoluter, grundloser Willkür. Es handelt sich hier um genau dieselbe Tatsache, die auch unserem täglichen Vorgehen zugrunde liegt, daß die Freiheit die Möglichkeit der Beeinflussung der Mitmenschen durch Vorhalten von Motiven nicht ausschließt, sondern ihre Voraussetzung ist. Sonst hätte nur physikalische Einwirkung oder höchstens Dressur einen Sinn.

E. Die Seele geistige Substanz

Einfachheit und Substantialität

In Seele und Leib baut sich der Mensch aus zwei verschiedenen Wesensbestandteilen auf. Es gilt, ihre Natur näher zu beschreiben. Im geistigen Denken und Wollen erfahren wir die Seele. Diese Akte haben im Gegensatz zum Leibe keinerlei Ausdehnung noch Gestalt. Man kann sinnvoll weder von der Größe noch von der Schwere eines Denkaktes im eigentlichen Sinne sprechen. Schon dadurch sind diese Akte als eine von der Materie innerlich verschiedene Seinsart charakterisiert. Im Denken, besonders in den vergleichenden Urteilen, müssen ferner verschiedene Dinge dem nämlichen urteilenden Selbstbewußtsein gegenwärtig sein. Hätte dieses Bewußtsein Ausdehnung, so wäre ein Teil nicht der andere; was der eine Teil wüßte, wäre dem andern unbekannt. Eine punktförmige Ausdehnung höbe die Realität auf, da ein ausdehnungsloser Punkt als solcher nicht existieren kann, sondern nur ein Grenzbegriff ist. Es bleibt also nur, daß das urteilende Prinzip, das Ich, das die unausgedehnten Akte setzt, unausgedehnt ist, keine Teile hat, auch nicht punktförmig ist, sondern die ausgedehnte Seinsweise der Materie durch Einfachheit des Seins transzendiert. Somit ist es eine Seinsweise, die gestattet, überall ganz zu sein, nicht mit den einzelnen Teilen an verschiedenen Stellen. Was keine Teile hat, ist aber auch nicht teilbar, sondern einfach. Darum läßt es sich auch nicht durch Auflösung in seine Teile zerstören, sondern nur durch Aufhebung der Existenz selber, durch Vernichtung.

Aus dieser Einfachheit der Seele erklärt es sich auch, daß das Ganze im Menschen durch das Ich seine Ganzheit hat. Alles Bewußte ist von der gleichen Ichheit durchdrungen und zu einem Ganzen zusammengefaßt. Während es im Anorganischen nur ein Nebeneinander gibt, besteht hier ein geistiges Ineinander, das die Grundlage des Selbstbewußtseins ist.

Daß es sich hier um eine Substanz handelt, ist schon früher dargelegt worden. In der Willensfreiheit kommt der Selbststand des geistigen Ich zur einsichtigen Erscheinung. Dieses Ich ist ein letztes Prinzip des Handelns; von ihm gehen die Akte aus und gehören

in ihrem ganzen Sein zu ihm. Das Ich selber aber steht auf sich selber, gehört niemand zu, ist nicht wieder eine Äußerung eines weiter dahinterstehenden Seins, dem es angehörte. Als Subjekt steht es allem andern gegenüber. Es ist also eine einfache, unausgedehnte, von der Materie verschiedene und ungegenständliche Substanz.

Unstofflichkeit

Aus der Sprache ergibt sich ferner, daß unser Denken zwar an das Leibliche gebunden ist, daß aber diese Bindung nicht eindeutig determiniert ist. Die leibliche Komponente kann beim nämlichen Inhalt sehr verschieden sein: ein Bild, eine Bewegung, eine Tastempfindung, ein Laut, ein Druckbild. Zugleich ist mitgegeben, daß diese leibliche Komponente den Inhalt des Gedachten nicht erschöpft, sondern nur andeutet. Konstituiert und bestimmt wird der Gedanke von dem geistigen Akt. Die leibliche Komponente geht nicht als Wesensbestandteil in den Inhalt des Denkens ein. Das ist auch deshalb unmöglich, weil die leibliche Komponente immer bestimmte Gestalt hat. Eine solche fehlt aber den Allgemeinbegriffen; sie abstrahieren von der letzten konkreten Bestimmtheit. Ginge die leibliche Komponente als innerer Bestandteil ins Denken ein, so bliebe jeder Begriff eng an eine ganz bestimmte Gestalt gebunden, und es gäbe keine Allgemeinbegriffe. Somit kann die leibliche Komponente nur eine äußere Bedingung des Funktionierens des Geistigen sein. Innerlich ist die Seele in ihren Akten von der Materie unabhängig. Da aber das Handeln dem Sein entspricht und es offenbart, so ist das Sein der Seele vom Leibe innerlich nicht abhängig. Eine solche einfache, unteilbare, von der Materie innerlich unabhängige Substanz nennen wir einen Geist. Im menschlichen Verkehr erfahren wir unmittelbar, daß es eine solche Seinsart gibt.

Die Ausdrücke für das Geistige, der Materialismus

Es könnte auffallen, daß wir die Seele durch negative Aussagen charakterisieren: unteilbar, unausgedehnt, von der Materie nicht abhängig. Das geschieht doch sonst nicht, wo unmittelbare Gegeben-

heit vorliegt. Wir sprechen nie von den Farben als von den Nichttönen. Diese negative, von der Materie hergenommene Ausdrucksweise mag auch mit ein Grund sein, warum die materialistische Ansicht, die Seele sei eine bloße Begleiterscheinung des Leibes, der Materie, und Geist nur eine Illusion, überhaupt irgend jemand annehmbar erscheinen konnte. Schon daß man ein materialistisches System aufstellt, ist eigentlich ein Hohn auf die Theorie. Materie existiert, und nichts weiter. Wo Systeme aufgestellt werden, wo der Materialismus als Doktrin vertreten wird, besteht Selbstbewußtsein, das sich über sich klar werden will, das also keine Materie in dumpfem Dasein mehr sein kann. Auch könnte die Begleiterscheinung der Materie nicht Eigenschaften haben, die dieser direkt entgegengesetzt sind. Die Eigenschaften entsprechen immer ihrer Substanz. Der Materialismus als Philosophie ist der sonderbare Versuch, mit Hilfe des Geistes die Nichtexistenz des Geistes darzutun.

Der Grund, daß die Beschreibung der geistigen Substanz angewiesen ist auf Negationen leiblicher oder materieller Eigenschaften, liegt darin, daß diese Substanz immer nur in den geistigen Akten als deren Subjekt erfahren wird. Nie wird sie zum direkten Gegenstande. Auch in der Reflexion ist nicht der Akt Gegenstand, sondern die Erinnerung, die sich vor allem an seinen konkreten Inhalt, an das immanente Objekt, hält. Alle Ausdrücke der Sprache sind aber der gegenständlichen Welt, also der Welt des Leiblichen und Stofflichen entnommen. Das Geistige wird eben nur als das Subjekt von Akten erfahren, die sich auf die Welt richten, deren Dinge für viele zugleich zum Gegenstand werden können. Eine direkte Aussprache des Geistigen würde es aber vergegenständlichen, so daß es aufhörte, geistig zu sein; denn die Mitteilung besitzt als Tun des ganzen Menschen notwendig einen leiblichen Bestandteil. Dieser liegt auf der Grenze zwischen der Ungegenständlichkeit des Geistigen und der Gegenständlichkeit der Dinge. Darum kann an ihm das Geistige indirekt aufscheinen, wie die Bedeutung an den Lauten der Sprache, die nur im Mitvollzug verstanden wird. Vom Leib aus können dann auch Dinge diese Vermittlung übernehmen, wie die Schrift. Auf diese Weise wird das Geistige unmittelbar, aber indirekt vernommen als das, was an der Mitteilung und an den

vom Menschen hergestellten Kulturdingen nicht stofflich und nicht gegenständlich ist, also auf verneinende Weise. Der dabei erfaßte Inhalt dagegen ist etwas durchaus Positives und dauernd in der bewußten Tätigkeit Erfahrenes.

F. Die substantielle Einheit des Menschen

Der Mensch besteht aus zwei Wesensbestandteilen: Seele und Leib. Daß die Seele eine geistige Substanz ist, wurde nachgewiesen. Daß die Materie, aus der der Leib besteht, eine Vielheit von Substanzen ist, ist ohne weiteres klar. Es erhebt sich die Frage, wie sich diese beiden Bestandteile zueinander verhalten.

Der psychophysische Parallelismus

Die erste Antwort ist der psychophysische Parallelismus. Er geht allerdings von andern Voraussetzungen aus als wir. Er leugnet die Substantialität der Seele; er sieht im Bewußtsein nur ein Nacheinander von Akten; daß sie durch das eine behaltende Ichbewußtsein zu einer Einheit zusammengehalten sind, aus der sie hervorgehen, übersieht er. Das Verhältnis von Leiblichem und Seelischem erklärt er aus einem ähnlichen Zusammensein, Parallelgehen, wie es in einer Hohlkugel zwischen Konkav und Konvex besteht. Ist die eine Seite konkav, so ist die andere konvex. So wären auch seelische und leibliche Vorgänge nur zwei Seiten einer und derselben Realität, das Psychische und das Physische nur Parallelerscheinungen. Dazu ist zu bemerken, daß diese Theorie entweder statt einer Erklärung der Phänomene ein Fremdwort bringt; denn daß beide Momente immer zusammen sind, ist die festgestellte und nun zu erklärende Tatsache. Oder der Sinn der Theorie ist, daß der Seinsunterschied zwischen Seelischem und Leiblichem in Abrede gestellt wird. Dann kommt man zu metaphysisch untragbaren Folgerungen, entweder zu Materialismus oder Idealismus. In jedem Falle muß angenommen werden, daß eine und dieselbe Substanz wesensverschie-

dene Akzidentien hat. Außerdem müßte die Auswechslung der leiblichen Komponente, wie sie sich im Laufe einiger Jahre durch den Stoffwechsel vollzieht, auch den Wechsel der geistigen zur Folge haben, da beide ja identisch sind; somit müßte das Identitätsbewußtsein im Laufe der Zeit schwinden.

Bloß äußerliche Einheit

Andere Theorien nehmen wie wir zwei substantielle Bestandteile an. Sie erklären aber ihr Verhältnis nach Analogie der örtlichen Beziehungen. Die Seele wohnt nach ihnen im Leib wie in einem Hause oder einem Gefängnis; sie ist wie der Steuermann im Schiff. Plato und seine Schule vertraten diese Ansicht; in der modernen Zeit in anderer Weise Descartes. Gewöhnlich liegt eine Ansicht vom Wesen der Materie zugrunde, die diese entwertet, zum Bösen oder wenigstens zum Gegensatz, zum Widerspruch des Geistes (Descartes) macht. Das räumliche Bild, das hier angewendet wird, vermag jedoch den Tatsachen nicht gerecht zu werden. Ein bloß räumliches Innewohnen bewirkt noch keine Einheit, wie sie im Menschen vorgefunden wird. Seele und Leib bleiben nach dieser Theorie zwei selbständige Wesen mit bloß äußerlichen Beziehungen. Darum kann diese Erklärung nicht als genügend angesehen werden.

Substantielle Einheit

Das Auffallende ist nämlich gerade, daß der Mensch vor allem einer ist. Dies ist immer schon gewußt, während die Unterscheidung in Seele und Leib nicht immer so klar ist. Der Mensch handelt als einer und ganzer. Wenn er als Mensch handelt und nicht rein passiv nur als Materie in Frage kommt, ist es unmöglich, daß er nur als Seele, noch weniger, daß er nur als Leib handle. Es muß demnach so sein, daß die beiden Teile eine solche Verbindung eingehen, daß die Wirkung dieser Verbindung den Menschen zu einem durch und durch einen Wesen macht, zu einer menschlichen Substanz. Also nicht äußerliche, akzidentelle Einheit, sondern Ein-

heit im Substantiellen, unio substantialis. Das bedeutet, daß Leib und Seele nicht bloß äußerlich immer zusammen handeln, parallel gehen, sondern daß sie schon als Prinzip des Handelns eins sind. Daraus erklärt sich dann ohne weiteres, daß alles Menschliche eben als Menschliches immer Einheit aus der Zweiheit ist, daß jeder konkrete Akt immer schon seelisch-leiblich, geistig-sinnlich ist. Geistigkeit und Sinnlichkeit sind real verschieden, aber nie getrennt. Der eine Akt ist geistig und sinnlich zugleich, er ist menschlich. Auch die Erkenntnis ist immer geistig und sinnlich. Rein sinnliche Erkenntnis gibt es im Menschen nicht; das Sinnliche ist die Begleiterscheinung des an sich geistigen Erkenntnisaktes.

Das bedeutet weiter, daß zwischen Leib und Seele nicht ein Kausalverhältnis besteht wie zwischen zwei Dingen; im Leib wird immer schon die Seele betroffen, weil, wo Leib, da auch Seele ist. Änderungen der Seele sind auch Änderungen des Leibes, wie das in manchen Krankheitsfällen deutlich sichtbar wird. Der Mensch ändert sich. Als leibliche oder seelische Änderungen werden angesehen Änderungen entweder nach dem, was primär betroffen wird: der Leib durch physische Einwirkungen, die Seele durch immaterielle; oder nach dem, was stärker sichtbar wird: die leibliche Komponente oder die seelische.

In dieser Einheit ist es aber die Seele, die das Leben gibt, die den Menschen zum Menschen macht, die somit das Ausschlaggebende, vorwiegend Bestimmende ist. Das zeigt sich vor allem an der Tatsache des Todes und des Leichnams. Deswegen besteht nicht eine Nebenordnung, sondern eine Unterordnung. Die Seele ist das höhere Sein und Quelle höherer Seinsweise selbst für die Materie, die in den Lebensverband aufgenommen ist.

Diese Einheit wird am Menschen festgestellt. Sie läßt sich mit nichts adäquat vergleichen, was wir an Verhältnissen in der äußeren Welt vorfinden. Deswegen mußten auch alle Versuche scheitern, sie mit Bildern, die solchen Verhältnissen entnommen sind, zu erklären. Wohl aber gibt es im Tier- und Pflanzenreich Phänomene, die sich metaphysisch schwerlich anders erklären lassen als durch ein ähnliches Verhältnis zwischen der Materie und einem andern substantiellen Prinzip, wie es zwischen Leib und Seele besteht.

Die Geistseele als Prinzip des leiblichen Lebens

Daß das bewußte Leben nur *ein* Prinzip haben kann, wurde eben gezeigt. Das geistige Leben zerfiele sonst in ein Nebeneinander von unter sich fremden Vorgängen. Anders ist es mit den unbewußten Vorgängen des leiblichen Lebens. Ob diese dieselbe geistige Seele zum Prinzip haben, ist nicht ohne weiteres klar. Daß alles Leben neben der Materie ein ihr überlegenes Prinzip haben muß, wird sich bei der Untersuchung dieses Lebens ergeben. Es hat zu gewissen Zeiten Philosophen gegeben, die eine Mehrheit von Prinzipien im Menschen annahmen: drei entsprechend den drei Lebensstufen des Vegetativen, Vitalen und Geistigen, oder zwei für das leibliche und das geistige Leben. Eine ganz andere Bedeutung hat es jedoch, wenn primitive Völker eine Mehrheit von Seelen (bis zu sieben) annehmen. Dieser Seelenbegriff hat mit unserem wenig zu tun; er ist eine unbeholfene Ausdrucksart für Fähigkeiten und Kräfte von einzelnen Organen, die mit einer gewissen Unabhängigkeit vom freien Willen wirken, und will keineswegs die Tatsachen ausdrücken oder erklären, die wir mit dem Wort Seele bezeichnen.

Gegen diese Hypothese einer Vielheit der seelischen Prinzipien im Menschen spricht jedoch die Tatsache, daß die einzelnen Schichten sich gegenseitig stark beeinflussen. Die geistige Tätigkeit ermüdet und behindert zuweilen das biologische Leben. Unwohlsein oder körperliche Ermüdung erschwert die geistige Tätigkeit oder macht sie ganz unmöglich. Vor allem aber lassen sich so die geistigen Störungen ungezwungen als körperliche Erkrankungen erklären. Als einfache Substanz kann die Seele nicht im eigentlichen Sinne erkranken, da Krankheit eine solche Veränderung einzelner Teile besagt, daß das Ganze dadurch in seiner Funktion gehemmt wird. Der Geist kann wohl irren und fehlen; aber physische Vorgänge sind an ihm nicht möglich. Dagegen ist es ganz erklärlich, daß er durch körperliche Zustände in seiner Funktion gehindert wird, wenn nämlich die Teile, die als körperliches Substrat von geistigen Akten zu deren Vollzug notwendig sind, durch Krankheit verändert sind. Damit soll aber nicht die Möglichkeit in Abrede gestellt werden, daß die krankhaften leiblichen Veränderungen von der Seele aus verursacht sind (durch Kummer, Sorge usw.), die

Geisteskrankheit also psychogen ist. Aber auch die umgekehrte Möglichkeit, daß die leiblichen krankhaften Veränderungen primär sind, läßt sich nicht ausschließen. Die Entscheidung ist im Einzelfall oft unmöglich. Wären mehrere Prinzipien da, so wäre nicht einzusehen, warum die einzelnen Schichten nicht unabhängig voneinander funktionieren könnten. Anderseits läßt sich keine Unmöglichkeit darin sehen, daß ein höheres Prinzip auch die Funktionen eines niedrigeren mitübernehme. So steht auf der einen Seite der Einheit nichts im Wege, auf der andern wird durch die Tatsachen nicht die Vielheit gefordert, sondern die Einheit. Somit wäre die Annahme einer Mehrheit seelischer Prinzipien im Menschen willkürlich.

G. Unsterblichkeit der Seele

Von jeher ist es der Glaube der Menschheit gewesen, daß der Mensch beim Tode nicht einfach aufhört, zu sein, sondern irgendwie weiterlebt. Je mehr man sich des Unterschiedes zwischen Leib und Seele bewußt wurde, um so klarer wurde diese Überzeugung, um so mehr wurde aus dem Glauben an ein der Dauer nach unbestimmtes Überleben der Glaube an die Unsterblichkeit. Läßt sich philosophisch über diese Frage etwas ausmachen?

Unmöglichkeit eines Zerfalls in Teile

Von dem bisher Festgestellten spricht für die Unsterblichkeit vor allem die Einfachheit der Seele. Alles Vergehen, das wir kennen, ist ein Zerfallen in Teile; die Teile selbst bestehen weiter und gehen neue Verbindungen ein. Durch ein solches Zerfallen kann aber die Seele nicht zu sein aufhören; denn als einfache hat sie keine Teile, in die sie sich auflösen könnte. Sie müßte also einfachhin aufhören, zu sein; in ihrer Existenz selber müßte sie vernichtend getroffen werden. Daß das unmöglich sei, ist allerdings nicht ohne weiteres klar. Nur wenn die Seele das absolute Sein wäre, wäre das innerlich unmöglich.

Die Leib-Seele-Einheit kein Gegengrund

Gegen die Unsterblichkeit spricht, daß die Seele in ihrem Tun auf den Leib angewiesen ist. Ohne daß der Leib mitwirkt, kann die Seele keinen Akt setzen. Wäre diese Notwendigkeit im Wesen der Seele selbst begründet, so wäre sie ohne den Leib zur völligen Untätigkeit verurteilt, und ein solches Dasein hätte keinen Sinn. Jedoch wurde bereits festgestellt, daß die Person, das Geistige im Menschen das Tätigere ist, das, was von sich aus einen neuen Beginn setzen, was die Initiative ergreifen kann. Ihm gegenüber ist der Leib passiver; die Anstöße zu seinen spontanen Bewegungen gehen vom Geistigen aus, und das übrige leibliche Geschehen ist ein naturhafter Ablauf. Außerdem wurde bereits die seinsmäßige Verschiedenheit und die innere Unabhängigkeit der Seele vom Leib erschlossen. Nun kann sich ein Pferd, das straff an einen Wagen gespannt ist, nicht fortbewegen, ohne daß es den Wagen mitbewegt. Ist das Gefährt gesperrt, so kommt auch das Pferd nicht von der Stelle. Niemand wird daraus folgern, daß der Ausgang der Bewegung beim Wagen liege und daß das Pferd sich nicht mehr bewegen könne, wenn es nicht an einen Wagen gespannt ist. Gewiß ist die Verbindung zwischen Seele und Leib enger und allseitiger als zwischen Pferd und Wagen. Darum gibt es, solange sie verbunden sind, kein menschliches Tun, an dem nicht beide beteiligt sind. Aber daraus folgt nicht, daß die Seele, einmal vom Leib gelöst, zu jeder Tätigkeit unfähig ist. Nur die Einwirkung auf die Dinge dieser Welt ist nicht mehr möglich, da sie vermittels des Leibes geschieht. Aber es bleibt die Möglichkeit einer rein geistigen Tätigkeit. Sollte darum aus andern Gründen die Unsterblichkeit der Seele bewiesen werden, so steht diese Schwierigkeit dem nicht im Wege.

Der Beweis aus der sittlichen Verantwortung

Diese anderen Gründe liegen aber in der Natur der persönlichen, sittlichen Verantwortung. Das sittliche Gesetz hat die Eigentümlichkeit, daß seine Verpflichtung eine gewisse Unbedingtheit besitzt: es soll beobachtet werden selbst um den Preis des eigenen Lebens.

Gibt es keine Unsterblichkeit, so wird die Person, die so in der Erfüllung des Sittengesetzes zugrunde geht, ein bloßes Mittel; das widerspricht ihrem Sein. Ist die Welt sinnvoll oder, was dasselbe ist, existiert ein persönlicher Gott, so ist so etwas nicht möglich. Also muß es sich ermöglichen lassen, daß die Seele weiterlebt; somit wird Gott, der allein die Seele vernichten könnte, weil er allein sie schaffen kann, die Bedingungen des Weiterlebens der Seele verwirklichen.

Entsprechung zwischen der Vorstellung vom Weiterleben und dem Gottesbild

Zuzugeben ist, daß man ohne den Glauben an einen persönlichen Gott die Überzeugung von einer persönlichen Unsterblichkeit nur schwer oder gar nicht aufrechterhalten kann. Wenn das absolute Sein unpersönlich ist, so kann Verbindung mit ihm nur Entpersönlichung bedeuten, also Aufhören gerade der individuellen Seele. In der Tat gehen auch geschichtlich die Überzeugung vom Dasein des persönlichen Gottes und von der persönlichen Unsterblichkeit parallel, was auf eine gegenseitige Abhängigkeit hinweist. Da die Überzeugung von der Unsterblichkeit dem Sein der Seele entspricht, so verkleidet sie sich da, wo man sie verwirft, in allerlei Ersatzvorstellungen, z. B. Weiterleben im Ruhm oder in den Nachkommen oder in den Werken. Alles das sind natürlich in jedem Falle Illusionen, mag nun die Seele unsterblich sein oder nicht. Was bedeutet es einem Babylonier, daß wir heute von ihm sprechen, wenn von ihm nichts mehr ist, das um dieses Sprechen weiß und sich daran erfreut? Man denkt sich doch immer unsterblich, persönlich unsterblich, wenn man von der falschen Unsterblichkeit spricht.

Aus dem Gesagten ist klar, wie wenig es zu bedeuten hat, wenn man den Unsterblichkeitsglauben auf den Stolz des Menschen oder seine Sehnsucht zurückzuführen sucht. Unsterblichkeit, als verbunden mit der sittlichen Ordnung und der persönlichen Verantwortlichkeit des Menschen für sein Tun und Lassen, ist kein eindeutiges Gut, sondern das höchste menschliche Gut oder das schlimmste Übel, je nachdem der Mensch selber ist. Die Natur der sittlichen Güte schließt es aber aus, daß ein Mensch für sich in stolzer oder ver-

messener Weise den Zustand in Anspruch nimmt, der aus der Unsterblichkeit ein Gut macht. Unsterblichkeit kann auch ein quälender, beunruhigender Begriff sein, nach dessen Wirklichkeit man keine Sehnsucht verspürt. Nur ändert sich die Wirklichkeit um solcher Sehnsüchte willen nicht. Ist Unsterblichkeit, so ist sie, auch wenn der Mensch ihr entgehen möchte, weil alle Menschen, gute wie böse, sittlich verantwortlich sind.

DIE STUFE DES ORGANISCHEN LEBENS

A. Allem Leben gemeinsame Eigenschaften

Organisches Leben findet sich in drei verschiedenen Arten: als leibliches Leben des Menschen, als tierisches und als pflanzliches Leben. Alle drei Arten stimmen überein in gewissen Zügen, die sie aber jede auf ihre Weise verwirklichen. Dabei zeigt das Leben im Menschen mit dem Leben im Tiere eine größere Ähnlichkeit, so daß beide sich gegenüber dem pflanzlichen oder vegetativen Leben in eine Klasse zusammenfassen lassen, die von den Scholastikern das sensitive, von den Modernen meist das vitale Leben genannt wird. Auch wir gebrauchen hier den Ausdruck „vital" in diesem Sinne. Allen Arten von Leben ist folgendes gemeinsam:

Ganzheit und Gestalt

Die einzelnen Individuen bilden eine gegliederte oder organische Ganzheit nach einer doppelten Hinsicht: die Ganzheit des Leibes im Raume und die Ganzheit der Lebensentfaltung durch die Zeit. Die Ganzheit im Raume äußert sich zunächst sichtbar in der jeder Art eigenen Gestalt, an der sie erkennbar ist. Die Gliederung geschieht durch die Organe, Bildungen, die innerhalb der Ganzheit und für diese eine besondere Funktion haben, die nur aus dem Ganzen zu verstehen ist; die Funktion bestimmt auch die innere Struktur des Organs. Alle Organe mit ihren Funktionen bilden zusammen die Einheit des Organismus. Auf dem Gebiete des Organischen hat darum der Begriff Ganzes—Teil seinen ursprünglichen und eigentlichen Sinn und Platz.

Wachstum

Durch die Zeit hindurch zeigt sich die Ganzheit des Lebens durch eine eigene Art der Entwicklung von einem Anfang über einen Höhepunkt zum Abfall und Ende, das Wachstum. Die Dauer und der Rhythmus dieser Entwicklung sind wiederum für jede Art charakteristisch, ohne aber für die einzelnen Individuen mathematisch gleich zu sein. Vielmehr bleibt hier wie auch für die Gestalt ein für die Art ebenfalls charakteristischer Spielraum. Diese Entwicklung ist zwar nicht unabhängig von äußeren Einflüssen, ist aber doch zunächst von innen, von der eigenen Art bestimmt. Darum erfolgt auch das Ende, der Tod, von innen her nach Erschöpfung der naturgemäßen Möglichkeiten, mögen die äußeren Bedingungen noch so günstig sein; nur verfrühen können schlechte äußere Bedingungen den Tod. Hierin ist das geistige Leben des Menschen und anderseits das Anorganische vom Leben verschieden. Das geistige Leben hat aus sich keinen Höhepunkt, sondern ist dauernden Aufstiegs fähig; nur durch seine Abhängigkeit von der leiblichen Grundlage nimmt es mehr oder weniger an dessen Entwicklung teil. Das Anorganische hinwieder kennt überhaupt keine Entwicklung im Sinne des Wachsens von innen her und darum keinen Höhepunkt.

Spontaneität

Weiter ist für das organische Leben bezeichnend die Spontaneität, die ihm eine gewisse Ähnlichkeit mit dem geistigen Leben verleiht. Das Geschehen an und in den Organismen ist nämlich nicht in gleichem Maße wie im Anorganischen von den äußeren Einflüssen bestimmt, so daß es sich aus den Anfangszuständen und den äußeren Einflüssen für das Individuum eindeutig berechnen ließe. Der Organismus ist vielmehr ein Zentrum der Aktivität, das sich an die äußere Umgebung anpaßt, sich tätig auf sie einspielt, statt sich bloß passiv bestimmen zu lassen. Auf Grund dieser das Leben zutiefst charakterisierenden Spontaneität aus einem inneren Zentrum heraus hat das Organische auch ein eigenes Verhältnis zu den Gesetzen der Materie. Diesen ist es natürlich auch unterworfen, weil Materie

ein Wesensbestandteil des Organischen ist. Aber durch das Leben werden für die lebendige Materie Möglichkeiten frei, die im Anorganischen nicht existieren. Jedes Wachsen nach oben, noch mehr jede spontane Bewegung überschreitet die Möglichkeiten der physikalischen Welt, jedoch so, daß deren Gesetze dabei erfüllt werden.

Die Anpassung an die Welt macht das Leben zu einem dynamischen, labilen Vorgang. Es ist nie fertig, es wird ständig, es muß sich gleichsam dauernd selbst erringen inmitten der Bedingungen, in denen es lebt, und der Gefahren, denen es ausgesetzt ist. Denn da es der Materie bedarf und selbst an die Materie gebunden ist, ist es auch über die Materie zugänglich und bedrohbar. Allerdings hat es aus seiner Ganzheit heraus auch eine weitgehende Fähigkeit, Schädigungen wiedergutzumachen und von innen her auszugleichen.

Gegensätzliche Struktur

Auf den bisher aufgezählten Eigenschaften des Lebens beruht seine gegensätzliche Struktur. Es kann nur gedeihen zwischen einer oberen und einer unteren Grenze, die für jede Art bezeichnend sind. Zu große Wärme oder Kälte, zuviel oder zuwenig Nahrung, zu starker oder zu schwacher Luftdruck wirken schädigend oder gar tödlich. Die beiden Grenzen bilden für das einzelne Lebewesen wie auch für die Art die äußersten Enden gegensätzlicher Möglichkeiten, zwischen denen sie sich halten müssen. Darum erlangen sie eine ausgezeichnete Bedeutung. Alles Begegnende wird auf sie bezogen und auf gegensätzliche sinnliche Qualitäten verteilt bereits aufgenommen: groß—klein, hell—dunkel, schwer—leicht, hoch—tief. Auch die Farben, Richtungen, Gefühle ordnen sich nach Gegensätzen. Unter dem Einfluß der sinnlichen Erkenntnis und der leiblichen Zustände dringt die gegensätzliche Auffassung im Menschen über die Seinsstufe des Biologischen hinaus; Stoffliches und Geistiges werden in Gegensätzen gedacht, obschon sie nicht zwischen zwei Grenzen von Daseinsmöglichkeiten eingeschlossen sind. So entstehen die unechten Gegensätze, wenn die im Organischen echten Gegensätze, wie aktiv—passiv, Inneres—Äußeres, auf die Stufe des Personhaften und Geistigen wie auch des Stofflichen angewen-

det werden. Sie sind dadurch gekennzeichnet, daß bei ihnen im Unterschied von den echten Gegensätzen die äußersten Enden nie rein verwirklicht sind, sondern bloß ideale Pole darstellen.

Fortpflanzung

Endlich gehört zum Leben die Fähigkeit der Reproduktion. Durch Verbindung zweier Individuen verschiedenen Geschlechtes entsteht ein neues derselben Gattung, das nach dem nämlichen Rhythmus und in gleicher Gestalt weiterlebt. So erreicht das organische Leben zwar keine persönliche Unsterblichkeit, wohl aber ein Überleben der Art, das jedoch nicht ohne Grenzen ist.

Das Lebensprinzip

Aus diesen für das Leben im Gegensatz zum bloßen Stoff bezeichnenden Eigenschaften ergibt sich, daß die Materie allein zur Erklärung des Lebens nicht hinreicht. Weder die Ganzheit noch die organische Tätigkeit im Dienste des Ganzen noch die Spontaneität können das Ergebnis rein anorganischen Seins und Wirkens sein. Darum muß zur Materie als Wesensbestandteil noch ein weiteres Prinzip hinzukommen, das Lebensprinzip (principium vitale). Wie das organische Leben zwischen Geist und Materie steht, so muß auch dieses Prinzip von einer Seinshöhe sein, die unter dem Geiste bleibt, aber das Anorganische übersteigt. Da Tier und Pflanze sich immer als Einheit betätigen, muß es mit der Materie eine so innige Verbindung eingehen, daß eine innere substantielle Einheit entsteht nach der Art der unio substantialis zwischen Seele und Leib des Menschen.

Jedoch zeigt selbst das tierische Leben, und klarer noch das pflanzliche, niemals irgendwelche Erscheinungen, die über die Stufe des rein Sinnlichen und Psychischen hinausgingen. Vor allem fehlt das Selbstsein der Person, das auch dem Leib gegenüber selbständig aufträte wie beim Menschen; es fehlt, wie sich weiter unten ergeben wird, der innere Abstand zur Welt. Das Lebensprinzip geht dem-

nach vollständig in der Belebung des Stoffes auf. Es erweist sich dadurch als in seinem Sein ausschließlich für diese Aufgabe bestimmt und durch sie wesentlich an den Stoff gebunden. Ohne ihn kann es nichts tun, darum auch ohne ihn nicht sein. Es ist kein sich besitzendes, verantwortliches Selbst und fordert darum keine persönliche Unsterblichkeit. Somit vergeht das Lebensprinzip in Tier und Pflanze mit dem Tier oder der Pflanze. Entsprechend der verschiedenen Höhe des Lebens in Tier und Pflanze ist auch das Lebensprinzip jeweils von verschiedener Seinshöhe.

Organismus und Maschine

Man hat oft versucht, das Leben rein mechanisch, d. h. ohne Hilfe eines die Materie übersteigenden Prinzips, zu erklären. Als Vorbild dienten dann jene mechanischen, vom Menschen hergestellten Strukturen, die Maschinen heißen. Man hat aber dabei ein Doppeltes übersehen. Einmal setzt man stillschweigend immer schon die im Lebendigen vorhandenen Strukturen voraus und zeigt triumphierend, daß diese Strukturen ihre Funktion ohne Lebensprinzip leisten können. Die Strukturen können das natürlich; denn dazu sind sie ja gebildet. Aber daß solche spezifische Strukturen gebildet werden, das ist gerade das zu Erklärende und ohne Annahme eines höheren Prinzips nie Erklärbare. Zweitens ist zu bedenken, daß auch die Maschinen, mit denen man die Strukturen des Lebendigen vergleicht, nicht von der Materie gebildet sind, sondern vom Menschen auf Grund geistiger Überlegung. Somit übersteigt auch die mechanische Struktur der Maschine bereits die Möglichkeit der bloßen Materie. Die Maschine schließt die Tätigkeit des Menschen immer schon ein; kein Wunder, daß sie dem organischen Leben in einiger Hinsicht ähnlich ist. Doch sind auch die Unterschiede wieder beträchtlich. Im Organischen ist das Prinzip immanent und ist ein Bestandteil des inneren Aufbaues; darum ist die Struktur beweglich und anpassungsfähig, eben lebendig. Der menschliche Geist, der die Maschine konstruiert, geht nie als Bestandteil in sie ein; deshalb bleibt die Maschine in der Starre der anorganischen Materie, ohne die Elastizität des Lebens. Wenn man die maschinenähnlichen orga-

nischen Strukturen in ihrem physikalischen Aufbau dargestellt hat, besonders die Strukturen am toten Körper, dann bleibt vom Leben als solchem noch — alles zu erklären.

Die erste Entstehung des Lebens, die Entwicklungstheorie

Wie das Leben selber nicht aus der Materie allein sich erklären läßt, so kann auch seine Entstehung nicht aus den Kräften der Materie erfolgt sein. Denn sonst könnte es auch durch die Materie allein existieren. Sollte sich also auch eine Evolution naturgeschichtlich nachweisen lassen, so muß eben doch das Eingreifen oder besser noch das ständige Mitwirken einer höheren Macht angenommen werden. Geschieht dies, so ist im übrigen die Entwicklungsfrage eine Angelegenheit der Naturgeschichte, und ihre Tatsächlichkeit ist mit ihren Mitteln zu entscheiden. Klar ist, daß der Geist so verschieden von der Materie ist, daß er am wenigsten, noch weniger als das Pflanzen- und Tierleben, aus der Materie abgeleitet werden kann. Auch zwischen biologischem und geistigem Leben besteht ein unüberbrückbarer Abstand. Auch da ist ein Hervorgehen aus der Tierheit durch kontinuierliche Entwicklung undenkbar. Erklären lassen sich solche Theorien nur aus einer mangelnden Kenntnis der Grenzen der naturwissenschaftlichen Methode. Diese berücksichtigt in den überall bestehenden Analogien nur das Moment der Gleichheit. Dadurch wird man geneigt, die Unterschiede und Sprünge zu übersehen und aus Ähnlichkeiten kontinuierliche Übergänge zu machen.

Zu bemerken ist nur noch, daß Anpassung allein die Entwicklung nicht erklärt. Die Instinkte sind zu lebensnotwendig, als daß ein Lebewesen darauf warten könnte, daß sie sich durch Anpassung erst bildeten. Es wäre immer schon längst zugrunde gegangen, bevor es zu dieser Bildung gekommen wäre. Keine Lösung der Frage nach dem Ursprung des Lebens bedeutet es, wenn man es von einem andern Stern verschreibt. Das ist nur ein Zurückschieben der Frage. Naturwissenschaftlich kann auf diese Frage nur eine vorletzte Antwort gegeben werden. Die letzte Antwort muß von der Metaphysik kommen, wenn sie die Frage nach der Existenz überhaupt stellt.

B. Das sensitive oder vitale Leben

Das Psychische

Die Stufe des Lebendigen erfährt der Mensch durch das eigene leibliche Leben; darum kann er auch das Leben bis zu einem gewissen Grade verstehen. Er beobachtet es ferner auch beim Tier. Aber das psychische Leben ist im Menschen und im Tier nicht das gleiche. Da im Menschen die Geistseele zugleich auch das belebende Prinzip des Leibes ist, so ist hier das Psychische vom Geistigen durchdrungen und besitzt Eigenschaften und Fähigkeiten, die ihm beim Tier fehlen. Anderseits reicht der Geist als Lebensprinzip bis in das Unterbewußte und Unbewußte hinein und erfährt von da Einflüsse, um die er oft nicht weiß und denen er darum zwangsweise unterliegt. Aufgaben, die der Mensch nicht frei bewältigt, können als ungelöste Konflikte ins Unterbewußte abgedrängt werden und von da aus das bewußte Leben verwirren und behindern. Die Beobachtung der Tiere hat den Vorteil, zu zeigen, wessen das Psychische für sich allein fähig ist; man kann dann auch im menschlichen Leben den jeweiligen Beitrag des Geistigen und des Psychischen, die nie getrennt vorkommen, besser unterscheiden.

Das Bewußtsein

Das vitale Leben ist ausgezeichnet durch Bewußtsein, in dem die organische Ganzheit ihren höchsten Ausdruck findet. Im Menschen steht dies unmittelbar fest. Daß auch das Tier Bewußtsein habe, ergibt sich aus seinen Äußerungen, Bewegungen, Tätigkeiten, die ohne Annahme eines Bewußtseins nicht erklärt werden können. Auch besitzt das Tier die gleichen oder ähnliche äußere Sinnesorgane wie der Mensch, die mit dem Obigen zusammen auf gleiche Funktion mit Sicherheit schließen lassen.

Das sinnliche Bewußtsein schließt Erkennen, Streben und Gefühl ein; ferner Äußerungen des inneren Zustandes in Lauten und Bewegungen. Ihre Einheit finden diese verschiedenen Funktionen in der Einheit des Bewußtseins, des sensus communis, der das ver-

schiedene Gleichzeitige zusammenfaßt, und dem Gedächtnis, das die Einheit des Bewußtseins durch die Zeit hin bildet. Beide haben im tierischen Leben ihre äußeren Anzeichen, aus denen sie sich mit Sicherheit ergeben, und entsprechen seinem Sein als Ganzheit.

Ausdruck

Weiter ist dieses Leben dadurch gekennzeichnet, daß ein Inneres sich ausdrückt in einem Äußern. Auch das Tier äußert Lust- und Schmerzempfinden, Verlangen und Furcht ähnlich wie der Mensch. Jedoch ist bei diesem zwischen Mitteilung und Ausdruck zu unterscheiden. Jene geht über das bloße Ausdrucksein hinaus und vermittelt objektive Erkenntnis. Dabei ist allerdings richtig, daß auch die Mitteilung irgendeine Seite hat, sei es Ton, Wahl der Ausdrücke, oft auch Wahl des Gegenstandes, die zugleich ein Ausdruck der inneren Gestimmtheit des Mitteilenden ist. Das gleiche gilt von den Kulturwerken des Menschen.

Sinnestätigkeit und Instinkt

Die Anpassung an die äußeren Lebensbedingungen geschieht auf der vitalen Stufe zu einem großen Teil bewußt. Eigene Organe, die Sinne, dienen zur Orientierung über diese Bedingungen; darum hat auch das Tier eine Umwelt. Auf Grund dieser Erkenntnisse erfolgen dann die Reaktionen, deren Spontaneität sich bei den meisten Tieren auch in der freien Ortsbewegung zeigt. Zugleich wird sich das Tier in Gefühlen seines inneren Zustandes bewußt. Obwohl aber alle diese Äußerungen des tierischen Lebens von einer großen inneren Spontaneität zeugen, sind sie doch wieder im Gegensatz zum Menschen seltsam an die Art gebunden und von Erfahrungen unabhängig. Jedes einzelne Tier scheint eine gewisse Summe von Anlagen ins Leben mitzubringen, die bereits fast völlig determiniert sind und darum auf den ersten entsprechenden Anreiz sich mit erstaunlicher Vollkommenheit betätigen. Darum bleibt auch wenig Spielraum zur weiteren Ausbildung und Variation. Dies steht in auffallendem Gegensatz zu der hohen Kunstfertigkeit und Voll-

endung gewisser tierischer Tätigkeiten. Tierisches Bewußtseinsleben ist darum nicht wie beim Menschen geleitet vom Verstand, somit vom Geiste, sondern von diesen artgebundenen Anlagen, dem Instinkt.

Fehlen der Geistigkeit

Dies ergibt sich klar auch aus folgender Tatsache: Im Menschen hat die Verbindung des Geistigen mit dem leiblichen Leben zur naturgemäßen Folge die Bildung von Allgemeinbegriffen, das Sprechen, die Kulturtätigkeit und den Fortschritt auf Grund der Geschichtlichkeit. Das Selbstbewußtsein löst den Menschen aus der völligen Naturgebundenheit. Alles das fehlt aber im Bereich des Tierischen. Das Tier hat keine Kultur und keine Sprache. Wo es zu lautlichen Äußerungen kommt, dienen sie nicht zur Mitteilung über Gegenstände, sondern sie sind Explosionen affektiver Zustände, wie beim Menschen etwa Ausrufe des Schmerzes oder der Freude. Außerdem sind die Laute durch die Art in meist engen Grenzen festgelegt. Nur durch den Affekt, den sie in andern Individuen ansteckend erregen, können sie auch Handlungen zur Folge haben und dann äußerlich Mitteilungen gleichsehen.

Das Tier kann also seiner Umgebung nicht mit dem inneren Abstand, der innern Freiheit gegenüberstehen wie der Mensch, sonst wäre es des Kulturschaffens ebenfalls fähig. Es hat kein Selbstbewußtsein, sondern nur Bewußtsein; darum auch keine Welt, sondern nur Umwelt. Es fehlen geistige Betätigungen, Allgemeinbegriffe, Streben nach immateriellen Werten. Erkennen, Vorstellung, Streben gehen nur auf materielle Einzeldinge. Ein geistiges Prinzip kann somit im Tiere als Grund seiner Lebensäußerungen nicht angenommen werden. Das Tier ist nicht Person. Die Welt geistigen Seins und geistiger Werte ist ihm verschlossen. Darum ist es nicht letztes Zentrum, das nie bloßes Mittel werden könnte. Als Mittel ist es vom Menschen tatsächlich auch immer benützt worden.

Das tierische Lebensprinzip

Daß auf der andern Seite das Leben in seinen Äußerungen die reine Materie so wesentlich übersteigt, daß es aus dieser allein nicht erklärt werden kann, ist gerade beim Tier, besonders den höheren Tieren, klar. Einer Ganzheit, wie sie vor allem von Bewußtsein und Sinnestätigkeit vorausgesetzt wird, ist die bloße Materie nicht fähig. Somit muß, wie bereits gesagt, außer der Materie noch ein Prinzip angenommen werden, das auf der einen Seite nicht die Seinshöhe der menschlichen Seele, des Geistes, erreicht, auf der andern Seite der Materie doch wieder entsprechend überlegen ist. Da wir aber von ihm nicht wie von der eigenen Seele eine innere Erfahrung haben können, es anderseits nicht wie die Materie von außen direkt zugänglich ist, so läßt sich über seine innere Natur weiteres nur auf dem Wege über seine Äußerungen in Analogie zur menschlichen Seele ausmachen.

C. Das vegetative Leben

Die Stufe des pflanzlichen Lebens steht dem Menschen bedeutend ferner als die des tierischen Lebens. In uns ist nichts, was ihm direkt entspricht. Denn das ganze leibliche Leben ist vital. Nur einzelne Vorgänge in diesem Leben scheinen eine gewisse Ähnlichkeit mit dem Pflanzenleben zu haben, wie z. B. Blutkreislauf, Wachstum. Aber sie haben den Nachteil, daß sie sich ganz oder fast ganz unbewußt vollziehen und darum selbst an uns nur wie von außen erkannt werden.

Die Kennzeichen des Pflanzlichen

Immerhin hat auch die Pflanze die wesentlichen Kennzeichen des Lebens: die von innen bestimmte Ganzheit, aus der sich eigene Gestalt, eigener Rhythmus, labile Anpassung, Organe im Dienste des Ganzen ergeben. Aber das alles ist in neuer und gleichsam weniger intensiver Weise da. Die innere Ganzheit ist stärker als beim Tier

von äußeren Einflüssen bestimmt, also weniger selbständig. Die spontanen Bewegungen sind so gut wie nicht mehr vorhanden. Die Anpassung gleicht schon mehr dem passiven Verhalten des Stoffes, wenn sie auch nicht damit zusammenfällt. In gleicher Richtung geht das Fehlen von Organen, deren Strukturen Erkennen, Streben und Gedächtnis anzeigen und die die Spontaneität des Tieres erst ermöglichen. Die Pflanze ist darum auch der Gunst und Ungunst der Umwelt mehr ausgeliefert als das Tier, das günstigere Lebensbedingungen aufsuchen kann. Anderseits ist eine einmal geschehene Anpassung auch stabiler.

Das pflanzliche Lebensprinzip

Die Ganzheit und Gestaltungskraft der Pflanze fordern wiederum ein Prinzip, das sie erklärt, weil die Materie ihrer nicht fähig ist. Aber es ist klar, daß dieses Prinzip, das Prinzip des vegetativen Lebens, noch tiefer steht als das Lebensprinzip der Tiere. Es ist weder des Erkennens oder Strebens noch des Bewußtseins fähig. Es verursacht jedoch die Ganzheit und Einheit. Aber auch diese sind schwächer. Bekannt ist, daß ein Teil einer Pflanze sich wieder zu einem völligen Individuum auswachsen kann — auch bei niederen Tieren ist dies schon der Fall. Dieses Prinzip ist somit teilbar, so schwer für uns der Begriff eines nicht-materiellen und doch teilbaren Wesens ist. Überhaupt bleibt das Wesen des Pflanzenprinzips viel dunkler als das des Tierprinzips. Der Abstand von uns ist zu groß, und der analogen Erschließung von außen her, aus seinen Äußerungen, kommt die Erfahrung unseres leiblichen Lebens nur wenig mehr zu Hilfe.

Es ist von vornherein klar, daß der Versuch einer rein mechanischen Erklärung hier mehr Aussicht auf Erfolg hat. An der Pflanze fehlt das Bewußtsein; die Strukturen sind stabiler als beim Tier. Trotzdem kann der Versuch auch hier nicht gelingen, weil immerhin eine gewisse der Maschine abgehende Spontaneität bleibt, eine Anpassung an die Umgebung, eine Art dumpfen Suchens nach Nahrung, ein Ersetzen geschädigter Teile, ferner Fortpflanzung, was alles einem Mechanismus nie in dieser Weise eignet.

D. Die Lebensphilosophie

Die Wirklichkeit als Leben

Eine gewisse Richtung in der Philosophie, die Lebensphilosophie, möchte das Leben zum Urgrund aller Seinsgebiete machen und alles nach den Kategorien des Lebens auffassen; denn das Leben ist uns nah und vertraut. Das bedeutet, daß alles, statt objektiv, von außen, erkannt und erklärt zu werden, von innen her verstanden werden soll, so wie Zustände des Lebens erlebt werden. Folgerichtig werden dann alle objektiven Bereiche als eine Art Ausdruck des Lebens, als eine Spiegelung innerer Zuständlichkeiten des Lebens aufgefaßt; die Dinge sollen die innere Gestimmtheit des allgemeinen Lebens so verraten wie das Gesicht das Innere des Menschen. Dies ist wiederum nur dadurch möglich, daß das Leben als eine große Einheit, ein durchgehender Strom betrachtet wird, der im Menschen bewußt wird. Die Erkenntnis verliert ihren objektiven Charakter; sie wird zur Spiegelung des jeweiligen subjektiven Seins einer Zeit oder eines Individuums. Jede Art absoluter Erkenntnis, damit jede Art von Metaphysik, wird dadurch unmöglich.

In der Pflanzenwelt tritt allerdings die Individualität nicht mehr so scharf wie im Tierreich oder gar beim Menschen hervor. Oft ist es gar nicht möglich, zu bestimmen, wie weit das Einzelindividuum geht. Auch die Teilbarkeit der Pflanze beweist dasselbe. Darum hat auch von jeher die Ansicht, daß das Leben ein großer identischer Strom sei, Beispiele und Beweise dafür am liebsten aus der Welt der Pflanzen geholt. Doch läßt sich die Hypothese selbst für die Pflanzen nicht durchführen. Auch hier sind Spezies und Individuen noch so weit untereinander verschieden und gegeneinander abgegrenzt, daß nur eine Analogie in Frage kommt, die allerdings stärker ist als in den andern Lebensbereichen. Wegen der Unbekanntheit und Rätselhaftigkeit des unbewußten Lebens ist es anderseits auch leichter, in die Pflanzen hineinzudenken, was man in ihnen vorfinden möchte; eine Kontrolle, aber auch ein Beweis ist ja unmöglich. Wir sind da bereits im Reiche der Poesie.

Vieldeutigkeit des Ausdrucks Leben

Dieser Versuch leidet außerdem an zwei wesentlichen Mängeln. Einmal ist Leben ein vieldeutiger Begriff. Es wird in den Lebensphilosophien meist nicht klar, welche Art von Leben man meint. Je nach Bedarf gleitet man vom geistigen bis zum pflanzlichen Leben. Man vergißt auch gern, wie sehr das vitale Leben im Menschen bereits vom Geistigen durchdrungen ist. Deswegen wird auch übersehen, wie das Geistige über das bloß subjektive Sich-selbst-Ausdrücken wesensgemäß hinausgeht zur objektiven Mitteilung, wie es anderseits da, wo, wie im Bereich des Tierischen, die Äußerung beim bloßen Ausdruck stehenbleibt, zur Bildung von Objektivationen, von Kulturdingen, gar nicht mehr kommt. Im rein Vitalen, wo kein Selbstsein und keine Entscheidung besteht, ist gewiß objektive Seinserkenntnis nicht erfordert; dort erreicht die rein sinnliche Erkenntnis ihren Wesenssinn, wenn sie im Dienste des Lebens das Nützliche oder Schädliche symbolisiert und darüber nicht hinausgeht. Aber dieses Leben ist deswegen auch stumm und kann sich keine Rechenschaft über sich selbst geben, weil es nicht durch das Selbstbewußtsein inneren Abstand von sich nehmen kann. Wäre die Lebensphilosophie im Rechte, so könnte sie nie entstehen; denn es gäbe dann keine Personen.

Weiter übersieht die Lebensphilosophie, daß wir nicht zu allen Seinsstufen den gleichen Erkenntniszugang haben können. Wir können nicht alles verstehen, schon im Lebendigen nicht, und schon gar nicht mehr im Anorganischen. Versucht man es doch, so projiziert man nur allzu schnell eigene Zustände in die andern Stufen hinein; dies um so leichter, als die Äußerungen nicht mit der gleichen Eindeutigkeit wie die Mitteilungen verstanden werden können. Stark affektive Erlebnisse, die gewöhnlich nur einen Augenblick dauern, scheinen allerdings mehr zu beweisen. Man fühlt sich eins mit allem, was lebt und webt; man fühlt sich durchdrungen und getragen (oder auch durchdrungen und verschlungen) von den Kräften, die auch in der Natur ringsum wirken oder vernichten. Man sieht nicht, daß es sich hier wohl um Ähnlichkeit, Analogie, aber nicht um Einheit handeln kann. Vor allem verbietet unser Selbstsein ein wirkliches Verschmelzen mit einem andern Seienden

in seinem Sein. Das Erlebnis der Einheit mit Tier und Pflanze, wo man glaubt, sie von innen zu verstehen, mit ihnen zu leben, enthüllt sich bei näherem Zusehen immer wieder als eine Projektion eigener, stark affektgeladener Zustände in die Umgebung. Kein neues Element, das nicht früheren menschlichen Erfahrungen entstammte, zeigt sich in solchen Erlebnissen.

Der Drang des Menschen nach Vereinfachung verleitet ihn immer wieder dazu, die verschiedenen Seinsarten monistisch als die wechselnde Außenseite einer überall gleichen Kraft oder Wesenheit zu erklären. Aber dieser Drang beruht auf der Begrenzung seines Fassungsvermögens und seines Könnens und hat darum keine metaphysische Bedeutung. Bei der Durchführung müssen ferner die Kategorien des Lebens und der Kulturdinge kritiklos auf alle Seinsstufen ausgedehnt werden. Die wesentlichen Unterschiede der Seinsstufen stehen solchen Vereinfachungen entgegen. Die Gesamtheit des Gegebenen ist darum weder aus menschlichem Geistesleben allein (Idealismus) noch allein aus dem Leben (Lebensphilosophie) oder der Materie (Materialismus) zu erklären oder abzuleiten.

DIE STUFE DES ANORGANISCHEN

Die scheinbare Vertrautheit des Stoffes

Nichts scheint uns bekannter als die materielle Welt. In ihr bewegen wir uns, sie ist der gewöhnliche Gegenstand unseres Erkennens und Tuns. Mit ihr werden wir auch am ehesten fertig. Mit ihr können wir am besten anfangen, was wir wollen, während uns die Lebewesen immer ein Geheimnis bleiben und das Tun der Menschen in unsere Berechnungen dauernd ein Moment der Unsicherheit hineinbringt. Für den gebrauchenden Umgang läßt sich diese Vorzugsstellung der Materie nicht in Abrede stellen. Die Erkenntnis, die wir dafür erwerben können, zeichnet sich aus durch Sicherheit und Exaktheit, so daß für viele die Naturwissenschaften das Beispiel und Ideal vollkommener Erkenntnis werden. Kant hat es unternommen, Metaphysik nach der Methode der Naturwissenschaften zu betreiben, damit sie der beiden großen Vorzüge der Naturwissenschaften, Exaktheit und Fortschritt, teilhaft würde. Daß ihm dabei die Metaphysik unter der Behandlung starb, muß doch vorsichtig machen. Müssen wir uns nicht die Frage stellen, ob die naturwissenschaftliche Erkenntnis der Materie uns auch philosophische Erkenntnis ihres Wesens verbürgt?

Die bloß analoge Erkenntnis des Stofflichen

Von der Materie wissen wir nun wenigstens das eine, daß sie existiert. Sie ist ja das gemeinsame Objekt unserer perspektivischen Erkenntnisse, das also den Sprechenden nicht bewußtseinsimmanent sein kann. Das führt uns bereits über das kantische Ding an sich hinaus. Wir wissen etwas Objektives von ihr. Gehen wir aber darüber hinaus, so fällt uns auf, daß alle Begriffe, die wir auf den Stoff anwenden, ihren Ursprung und eigentlichen Sinn im Biologischen haben. So erfahren wir Kraft und Energie als Stärke und

Arbeitsvermögen des Leibes, Masse und Trägheit als Widerständigkeit gegen unsere Anstrengungen. Widerstand selbst im eigentlichen Sinn als Sichentgegenstemmen kommt nur im Lebendigen vor. Ebenda ist Berührung beheimatet, als vitales Erfahren von Widerständigkeit und Nichtweiterkönnen; Atome halten sich in Wirklichkeit in Abständen voneinander, die, an ihrer Größenordnung gemessen, sehr bedeutend sind; ihre Oberflächen fallen nie zusammen. Biologischen Ursprung beweist auch die Gegensätzlichkeit vieler Eigenschaften, die wir dem Stoff zuschreiben, wie warm—kalt, hell—dunkel, schwer—leicht, groß—klein, schnell—langsam. Somit wird in den sinnlichen Qualitäten der Stoff nicht so erkannt, wie er rein an sich ist, sondern wie er uns infolge unserer biologischen Organisation erscheint; Objektives ist mit Subjektivem in einem uns unbekannten Maße vermengt.

Das Versagen der Konvergenz

Nun könnte man versuchen, das subjektive Moment wie auch anderswo durch das gewohnte Unterscheidungsmittel der Konvergenz auszumerzen. Aber aus Gründen, die sich in der Untersuchung der Naturwissenschaften ergeben werden, ist eine solche Konvergenz nur für das objektive Dasein des Stoffes und außerdem für seine Ausdehnung und die Größenverhältnisse möglich. Für alle andern Qualitäten bleibt somit der Grad ihrer Objektivität unsicher, und ihr Ansichsein wird nur durch ein unaufhebbares subjektives Moment hindurch sichtbar, als Analogie zum vital Erfahrbaren. Die Physik unterdrückt zwar in den Gegensatzpaaren je eine Seite; sie kennt weder Kälte noch Kleinheit, noch Leichtigkeit, noch Langsamkeit. Aber damit ändert auch die andere Seite ihren Sinn. Eine Materie aber, deren Qualitäten uns unbekannt bleiben, ist nicht mehr in ihrem Ansichsein zur Anschaulichkeit zu bringen; sie entbehrt Gestalt, Farbe und die übrigen spezifischen Qualitäten, ohne die wir uns nichts vorstellen können. Obschon wir uns also Atome und Elektronen als winzige Körperchen vorstellen müssen, so sind sie dies nicht; denn die vorgestellte Körperlichkeit schließt Gestalt und Farbe ein.

Man kann sich das Gesagte durch folgende Überlegung klarmachen: Unsere Erkenntnis des Stoffes vollzieht sich mittels der fünf Sinne, von denen jeder die Einwirkung des Stoffes in eigener Weise aufnimmt und umformt. Nur die auch dem Tiere zukommende Bewußtseinseinheit, im Menschen überhöht durch die Personeinheit, verhindert, daß diese Erkenntnisse beziehungslos nebeneinander liegenbleiben. Ein rein geistiges Seiendes würde aber den Stoff nicht auf die spezifischen Qualitäten verschiedener Sinne verteilt, sondern als Ganzes und ohne jede vitale Umsetzung aufnehmen. Wie einem solchen Geist der Stoff sich darstellt und wie also sein reines Ansichsein ist, das vermögen wir uns nicht im geringsten auszumalen. Es läßt sich ebenfalls denken, und manche Tatsachen sprechen dafür, daß anders organisierte Lebewesen auf die gleichen Längewellen mit andern Farben antworten als wir oder daß nicht Gesicht und Gestalt wie beim Menschen, sondern Geruch (Hund) oder Gehör (Fledermaus) für die Wahrnehmung der Körperlichkeit grundlegend sind.

Der Stoff als eigene Seinsstufe

Negativ unterscheidet sich der Stoff vom Lebendigen dadurch, daß ihm eine Artgestalt, ein inneres Gesetz der Entwicklung wie auch eine bestimmte Zeitlinie mit Anstieg, Höhepunkt und Abstieg fehlt. Äußere Einflüsse werden nicht mehr innerlich angehalten, verarbeitet und erst im geeigneten Augenblick zum Besten des eigenen Seins verausgabt, sondern gehen durch den Stoff gleichsam hindurch. Es kann also von Bewußtsein, und noch mehr von Selbstsein, nicht die Rede sein. Der Stoff hat weder die Wesenseigenschaften des Lebens noch die des Geistes; darum besitzt er auch deren Seinsweise nicht, sondern eine eigene, die uns aber nur durch Analogien hindurch sichtbar wird. Für den Idealismus ist diese Fremdheit des Stoffes immer ein Stein des Anstoßes gewesen; meint er doch, daß der Mensch alles verstehen müßte. Er versuchte daher immer, den Stoff als bloße Erscheinung eines an sich Geistigen, als das sich selbst gegenübertretende und sich erscheinende Subjekt zu begreifen. Dies gelingt aber nur dann, wenn man den Inhalt der

physikalischen Formeln als die ganze Wirklichkeit des Stoffes ansieht. Daß dies nicht zulässig ist, wird uns die Untersuchung der Grenzen der Naturwissenschaft weiter unten zeigen.

Die sinnliche Erkenntnis, rein für sich allein, wie sie im Tiere sich findet, hat eben, wie bereits gesagt wurde, nicht den Zweck, dem Lebewesen das Ansichsein der Dinge zugänglich zu machen. Sie soll es vielmehr auf den biologischen Wert, auf Nützlichkeit oder Gefährlichkeit, auf Freund oder Feind aufmerksam machen. Die Erkenntnis der Tiere ist die ideale pragmatistische Erkenntnis; und sie genügt für ein Lebewesen auch, das keine Person ist. Für eine solche Erkenntnis ist es auch nicht nötig, daß unterschiedslos alles Wirkliche bemerkt werde; das für die Art Gleichgültige kann spurlos ausfallen. So wissen wir, daß unser Auge nur auf einen kleinen Teil der Lichtschwingungen antwortet. Nur weil unsere geistige Erkenntnis die sinnliche überschreitet, konnte es gelingen, auf solche Ausfälle aufmerksam zu werden und Methoden zu erdenken, um wenigstens mittelbar auch diese Bereiche des Stoffes uns zur Kenntnis zu bringen.

Physik und Idealismus

Nach allen bisherigen Ausführungen ist es nicht erstaunlich, daß gerade die Systeme, die vom Stoff und der ihm entsprechenden Naturwissenschaft ausgehen, leicht dem Idealismus verfallen; denn die Physik belehrt uns mit Sicherheit nur über das, was wir selbst technisch mit dem Stoff erreichen können. Dagegen bleibt uns sein Ansichsein zum größten Teil verborgen. Die einseitige Vorherrschaft der Naturwissenschaft seit der Renaissance bis in dieses Jahrhundert herein erklärt so das Aufkommen und die Vorherrschaft des Idealismus und die falsche Stellung des Erkenntnisproblems, wie sie von Descartes herrührt. Sie erklärt auch die Versteifung und Erstarrung des Seins- und Substanzbegriffes und damit seine Ablehnung durch die moderne Philosophie. Wissen wir doch in der Materie nur, daß ihre letzten selbständigen Aufbauelemente substantiell sein müssen; aber die Physik erkennt nur die quantitativen Beziehungen und kann über die dem Stoff eigene Substantialität nichts aussagen. Ob dies wegen der bruchstückhaften Erkenntnis, die

wir von der Materie haben, überhaupt einmal gelingen wird, ist sehr fragwürdig. Vielleicht liegt es auch an eben diesem fragmentären Charakter und der Aufteilung unter fünf disparate Sinne, daß sich bis jetzt keine widerspruchsfreie Theorie der Materie gefunden hat, weder in der antiken noch in der modernen Physik und Philosophie. Von praktischer Bedeutung ist das natürlich nicht, da für den Umgang mit der Materie unsere Erkenntnis ausreichend ist.

Nimmt man hingegen zum Ausgangspunkt die Kulturdinge, so ist die Folge meist ein Relativismus, der in aller Wirklichkeit nur die Spiegelung menschlicher Auffassungen, nur Auslegung sieht (Existenzialphilosophie); ist doch die jeweilige Form des Kulturdinges nicht für den Stoff an sich, sondern für den Menschen, seine Ziele und seine geistige Welt bezeichnend und ändert sich mit dieser geistigen Welt. Eine umfassendere Erwägung des Tatbestandes wird jedoch die Aufmerksamkeit auf die menschliche Person und ihre objektive Seinserkenntnis hinlenken; denn Kulturdinge setzen metaphysisch Personen voraus und haben nur in bezug auf sie ihr Sein als Kulturdinge.

SECHSTES KAPITEL

DIE KULTURDINGE

Die Struktur der Kulturdinge

Wenn wir trotz der voraufgehenden Untersuchung immer den Eindruck haben, den Stoff besser als die übrigen Seienden zu kennen, so rührt dies daher, daß wir es gewöhnlich nicht mit dem Stoff an sich zu tun haben, sondern mit dem von uns für unsere Zwecke geformten oder zu formenden Stoff, mit den Kulturdingen, oder, wie man sie auch genannt hat, den Objektivationen oder Zeugen. Werkzeuge, Kleidung, Wohnung, Kunstwerke, Verkehrsmittel, Bücher sind Beispiele dafür. Diese Kulturdinge zeigen eine eigene Doppelstruktur, eine vom Menschen aufgeprägte Form, die aber erst nachträglich zum Dasein des Stoffes hinzutritt, und einen die Form aufnehmenden Stoff. Die Form entscheidet, zu welcher Art von Kulturdingen etwas gehört. Die Form selbst ist bedingt durch den Zweck oder den Sinn, dem das Ding im Ganzen unseres Lebens dient, ob zum Schneiden, Wohnen oder Mitteilen. Auch über die Wahl des geeigneten Stoffes entscheidet der Zweck oder Sinn. Durch diese verstehen wir das Sosein des Kulturdinges, warum es so und nicht anders geformt ist; aus der Form wiederum leuchtet uns der Zweck entgegen. Form und Finalität stellen so das Wesen der Kulturdinge dar, und zwar je für eine Art, wie Messer, Häuser, Bücher; aus diesem Wesen können wir die erforderlichen Eigenschaften von vornherein ableiten. Der Stoff hingegen mit seinen Eigenschaften bildet die Grenze des Verstehens; er ist da, so wie er ist, ohne daß wir begriffen, warum er so und nicht anders ist. Er ist unverstehbar, inintelligibel, aber nicht unerkennbar. Der Stoff ist auch der Grund, daß Kulturdinge gleicher Art sich als Individuen voneinander unterscheiden; denn die gleiche Form läßt sich immer neuen Stoffmassen aufprägen. Diese Formung des Stoffes ist als eine Übertragung der im Geiste bestehenden Form in den Stoff hinein ausgelegt worden. In Wirklichkeit besteht sie nur in Ortsveränderungen, in Abgrenzungen und Zusammensetzungen, die

am Stoff vorgenommen werden; der vorschwebende Plan lenkt dabei die Bewegungen, auf daß sie sachgemäß ausfallen. Desgleichen besteht die Form selbst nur in der neuen räumlichen Anordnung des Stoffes und ist diesem rein äußerlich. Die Bedeutung von Buchstaben, der Sinn von Zeichen, die Schönheit von Kunstwerken haben als solche ihr Sein nicht im Stoff, sondern nur in dem die Form erkennenden und verstehenden Menschen. Das Kulturding als solches kann uns darum über das Ansichsein des Stoffes nicht aufklären. Wegen der Äußerlichkeit der Form gegenüber dem Stoff darf man auch die Struktur der Kulturdinge nicht auf den Stoff als solchen oder gar auf das Sein überhaupt übertragen und sie dadurch philosophisch zu verstehen meinen.

Der Historismus

Für den Menschen steht die Verwendbarkeit der Dinge, sei es als Kulturdinge, sei es als Material für solche, im Vordergrund. Besonders für den Historiker sind sie nur als Kulturdinge von Bedeutung. Denn in ihnen spiegelt sich der Charakter der Menschen, die sie verfertigt haben oder sich ihrer bedienten; er ist in ihnen gleichsam vergegenständlicht, weshalb Dilthey sie Objektivationen nannte. Ohne es zu beabsichtigen, ja ohne es zu wissen, gibt jede Kultur und jede Epoche ihren Werken eine einzigartige Form, an der sie auch später zu erkennen sind; sie besitzen alle den gleichen Stil, der aus dem einheitlichen Geist, der die Gemeinschaft beseelte, dem objektiven Geist, von dem weiter unten zu sprechen sein wird, hervorgegangen ist. So können wir die Geistigkeit einer vergangenen Zeit an diesen Kulturdingen wiedererkennen.

Für den Historiker liegt es nahe, nur noch dieses Sein als Kulturding, nur diesen Bezug auf den Menschen zu sehen und zu glauben, daß die Erkenntnis uns nur dies und nicht auch ihr Sein an sich zugänglich macht. Das Sein, das wir erkennen, wäre somit ganz relativ auf den Menschen. Da aber in den verschiedenen Kulturen und Epochen der Stil, die Auffassungen und Meinungen wechseln, könnte es, wenn wir über diesen Bereich nicht hinausgelangen, keine bleibende Wahrheit geben. Sie wäre vielmehr für die Men-

schen verschiedener Zeiten und Kulturen jeweils eine andere und wie alles übrige dem geschichtlichen Wandel ausgeliefert, was der Historismus folgerichtig auch behauptet.

Erkenntnis als Auslegung

Die Kulturdinge erkennen wir als solche auf eine eigene Weise. Wie schon gesagt, sind die Buchstaben nicht an sich, in ihrem stofflichen Sein, Buchstaben, sondern nur für einen Menschen, der lesen kann, d. h., der es versteht, sie als Buchstaben auszulegen. Das gleiche gilt für Maschinen, Werkzeuge, Kunstwerke, kurz, für alle Kulturdinge. Hier ist Erkenntnis Auslegung, Hermeneutik, was besonders an dem Verständnis eines alten Textes sichtbar ist: Etwas, das materielle Ding, wird als etwas, als Wort, als Werkzeug, als Kulturding verstanden, wobei das erste Etwas in seinem Ansichsein kein Interesse besitzt. Das Sein geht ganz in der Bedeutung auf.

Diese Auslegung geschieht aber nicht im leeren Raum, sondern aus der Gesamtheit der jeweiligen Kultur. Nur innerhalb ihrer Kultur besitzen die Kulturdinge ihre bestimmte Bedeutung, und wer nicht in ihr lebt, versteht sie nicht richtig. Die Geschichtswissenschaft wird sich uns weiter unten als die Methode erweisen, ein solches Verständnis zu erreichen. Bei den niederen Kulturdingen ist diese Abhängigkeit vom Zeitgeist weniger deutlich als bei den höheren; Werkzeuge sind durch den Zweck in ihrer Form und in ihrem Material zu allen Zeiten ziemlich festgelegt, während der Kunststil, die Symbolik und die Ausdrucksform für das Geistige stark wechseln.

Auch hieraus läßt sich leicht verallgemeinernd schließen, daß alle Erkenntnis Auslegung ist, d. h. daß wir nie das Ansichsein der Wirklichkeit erkennen, sondern daß wir sie unter dem Einfluß des jeweiligen objektiven Geistes je und je anders auslegen. Wiederum wäre daraus zu folgern, daß es keine objektive und für alle Zeiten gültige Wahrheit gibt, sondern daß sie geschichtlich bedingt ist.

Die Gestimmtheit

Schließlich drückt sich in den Kulturdingen, und unter ihnen vor allem in den Kunstwerken, die Stimmung aus, mit der der Mensch der Welt entgegentritt und aus der heraus er sie versteht. Wie verschieden nehmen wir aber das Geläute der Glocken wahr, je nachdem sie zur Feier eines freudigen oder eines traurigen Ereignisses erklingen! Diese Verschiedenheit rührt offenbar nur von unserer Gestimmtheit her, und doch trifft sie uns wie etwas Objektives, Ansichseiendes. Unsere Erkenntnis hängt also, so folgerte Dilthey, von unserer Gestimmtheit ab und wechselt mit ihr. Sie ist also nicht, wie der Idealismus meinte, ein Erstes und Absolutes. Der erste und eigentliche Zugang zur Wirklichkeit ist nicht die Erkenntnis, sondern die emotionale Schicht im Menschen. Auch damit erscheint die Erkenntnis als relativ auf das jeweilige Leben und seine Zuständlichkeit.

Die Existenzphilosophie

Durch den Historismus wurde die Aufmerksamkeit auf den Menschen gelenkt. Er ist es ja, der je nach seiner Gestimmtheit die Dinge auslegt; danach richtet sich die Wahrheit. Deshalb wird es jetzt wichtig, zu ergründen, was das Eigentlichste und Tiefste im Menschen ist, das, was alle andern Bereiche bestimmt. Diese Frage ist seit der Wendung Descartes' zum denkenden Ich gestellt. Der Idealismus hatte geantwortet, dieses Grundlegende sei die Erkenntnis; die Bewegung des Denkens sei auch die Bewegung des Seins. Allerdings konnte bereits das Denken verschieden aufgefaßt werden. Kant hatte drei wesentliche Erkenntnisvermögen unterschieden, ohne die Einheit unter ihnen angeben zu können: das theoretische Denken der reinen Vernunft, das sittliche Denken der praktischen Vernunft und das ganzheitlich-ästhetische Denken der Urteilskraft. Fichte hatte dann den Nachdruck auf das sittliche Denken gelegt, Hegel auf das theoretisch-logische und Schelling auf das künstlerisch-emotionale. Von hier und von Schopenhauer und Nietzsche ging die Entwicklung zu dem oben kurz dargestellten Historismus der Diltheyschen Lebensphilosophie.

Einen Schritt weiter tat der Existenzialismus. Nach ihm ist das, was für den Menschen eigentlich bezeichnend ist, dieses, daß er darum weiß, daß er ist, und daß er dauernd bestimmen muß, wie er sein will; er allein hat Existenz. Die Dinge haben Sein. Der Mensch muß aber sein Existieren besorgen, weil es nicht wie bei den Tieren schon von Natur auf eine einzige Möglichkeit festgelegt ist, sondern ihm viele Möglichkeiten freistehen. Die Tiere besitzen von Geburt an die Lebensweise, das Benehmen und die Lautgebung ihrer Art. Die Menschen hingegen haben selbst die verschiedenen Sprachen und Kulturen geschaffen. Keine von ihnen ist durch die menschliche Natur gegeben, sondern sie haben sich aus den freien Entscheidungen geschichtlich gebildet. Es scheint also, als gebe es keine allgemeine menschliche Natur, sondern als mache die Existenz durch freie Entscheidung den Menschen jeweils zu dem, was er ist. Darum aber ist der Mensch auch immer auf etwas aus, das um seines Daseins willen zu besorgen ist. Er ist eine rein zeitliche Bewegtheit, die auf die Zukunft ausgerichtet ist, aber jeweils so, daß sie dabei von der Vergangenheit beeinflußt ist und sich entsprechend der Gegenwart zuwendet. Nur in der praktischen Haltung ist darum der Mensch der Wirklichkeit nahe; in der theoretischen entfernt er sich von ihr. Entscheidend ist, ob der Mensch seine Haltung von dem Gerede der andern, des Man, bestimmen läßt oder ob er sich aus seiner eigenen Tiefe angesichts der jeweiligen Lage selbst bestimmt. Im ersten Fall existiert er uneigentlich und ist darum in der Unwahrheit; im zweiten Fall ist er er selbst, ist er eigentlich und in der Wahrheit. Die Wahrheit fällt also mit der Echtheit zusammen; sie ist nicht mehr die logische Wahrheit.

Beurteilung

Es besteht kein Zweifel, daß die Lebensphilosophie und der Existenzialismus manche Erkenntnis über den Menschen als geschichtliches Seiendes zutage gefördert haben; sie haben das Problem des geschichtlichen Seins und seiner Strukturen gestellt und in manchen Einzelheiten gelöst. Doch als Gesamtphilosophien sind sie einseitig und unannehmbar.

Zunächst ist zuzugeben, daß die Gestimmtheit ein Faktor sowohl im Verhältnis zur Welt wie in der Erkenntnis der Kulturdinge ist. Jedoch ist sie nicht der einzige noch der ausschlaggebende. Über dem Ausdruck, der dem vitalen Leben und seiner Gestimmtheit entspricht, steht die Mitteilung. In dieser aber sind die Personen in ihrem Ansichsein unmittelbar gegeben und abhängig davon auch das Ansichsein der Dinge, wie dies oben aufgewiesen worden ist. Dadurch ist die Erkenntnis aus der völligen Relativität herausgehoben, so sehr sie auch immer von der Verfälschung durch die Gestimmtheit bedroht ist; sie ist auch nicht wesentlich Auslegung, sondern Erfassen des Ansich der Wirklichkeit, wenn sie dies auch nicht überall erreicht. Auslegung ist nur die Erkenntnis der vom Menschen geschaffenen Kulturwelt, nicht jedoch die Erkenntnis der Personen und der Naturdinge.

Mit der Mitteilung tritt aber ein Bereich der Wirklichkeit in Sicht, den die Lebensphilosophie und mehr noch der Existenzialismus nicht genügend beachtet hat: das Mitsein mit den andern Menschen. Dieses steht der Zeit und dem Rang nach vor dem Besorgen der Dinge. Die menschlichen Beziehungen, wie Liebe, Achtung und Gemeinschaft, sind wichtiger als der Besitz. Ein Versagen im Mitsein vergällt alle Freude am Reichtum und kann zum Selbstmord treiben, was die bloße Armut selten tut. Für sich allein ist das Besorgen zum Scheitern verurteilt, da der Mensch sterben muß. Für den, der die Wirklichkeit nur von dieser Ebene aus sieht, scheint darum hinter allem das Nichts zu stehen. Im Mitsein mit den andern offenbart sich hingegen eine geistige Wirklichkeit, die die Welt des Besorgens übersteigt und zuverlässig in einer letzten, in sich absolut sicher und fest stehenden Wirklichkeit, im Göttlichen gründet. Läßt das Besorgen also die Angst als die letzte Haltung des Menschen erscheinen, die ihn immer vorwärtstreibt, ohne daß er dem Scheitern zu entrinnen vermöchte, so zeigt sich im Mitsein, daß die Wirklichkeit im letzten Grund verläßlich ist. Das Mitsein wäre selbst unmöglich ohne ein ständiges und darum meist unbeachtetes und unausdrückliches Vertrauen auf die Menschen und auf das, was sie trägt. Dieses Vertrauen stützt sich auf die ungegenständliche Einsicht in das geistige personhafte Sein.

Immer stehen somit im Menschen Vertrauen und Angst mitein-

ander in Streit. Je nachdem er vom Geistigen oder vom Vitalen her lebt, wird das Vertrauen oder die Angst vorherrschen, wird auch seine Erkenntnis zum Ansichsein der Wirklichkeit vorstoßen oder sich stärker von der Gestimmtheit beeinflussen lassen. Aber es entspricht seiner Geistigkeit und ist darum seine Pflicht, daß er sich um die objektive Wahrheit bemühe.

Durch seine Selbstgleichheit ist der Mensch dem bloßen Fließen der Geschichtlichkeit enthoben. Weil ich heute noch derselbe bin wie vor Jahren, kann ich mich an das erinnern, was ich vor Jahren getan habe oder was damals geschehen ist, und es durch Mitteilung andern weitergeben. Die Wahrheit bleibt dabei unverändert; wahr ist immer nur die Aussage, die mit dem einmal zu einer bestimmten Zeit Geschehenen übereinstimmt. Richtig hat hingegen der Historismus erkannt, daß bestimmte geschichtliche Bedingungen erfordert sind, damit gewisse Wahrheiten zum erstenmal in Sicht kommen und erkannt werden können. Ebenso hat er mit Recht darauf aufmerksam gemacht, daß die menschliche Kultur einen großen Zusammenhang bildet und daß die Bedeutung der Kulturdinge nur aus diesem Zusammenhang richtig erfaßt werden kann.

Schließlich ist auch die Beobachtung richtig, daß die menschliche Natur nicht in so feste Grenzen eingeschlossen ist wie die Natur der Dinge; sie besitzt große Möglichkeiten, innerhalb deren vieles durch die Geschichte bestimmt wird. Aber es bleiben doch gewisse Eigenschaften und besonders allgemeine Anlagen, wie das Vermögen, zu sprechen und zu verstehen, Kulturdinge zu formen, ohne die man kein Mensch wäre. Diese bilden die menschliche Natur, die im geschichtlichen Wandel dieselbe bleibt.

SIEBTES KAPITEL

RAUM UND ZEIT

A. Der Raum

Außer den geistigen Akten, die nicht die Eigenschaften der materiellen Dinge haben, befinden sich alle Seienden, die im Umkreis unserer Erfahrung uns begegnen, im Raume: die Menschen, die Tiere, die Pflanzen und die anorganischen Dinge. Zu welcher Art von Sein gehört der Raum?

Die antike Raumvorstellung

Die Antike stellte sich den Raum als eine Art abgeschlossenen Behälter vor, begrenzt durch die äußerste Himmelssphäre. Er hatte Kugelform und somit einen Mittelpunkt, an dem sich die Erde befand. Dazwischen drehten sich die verschiedenen Sphären, die durch ihre Bewegung die Bewegungen der Gestirne am sichtbaren Himmel bewirkten. Jedes der vier Elemente, die man annahm, hatte zu diesem Raum ein wesentliches und natürliches Verhältnis. Aus seinem inneren Wesen strebte das Element Erde dem Mittelpunkt der Welt zu, über sie lagerte sich das Element Wasser, darüber die Luft, am höchsten das Feuer. Waren sie aus dieser natürlichen Lage gebracht, so strebten sie durch eine Art inneren Drang wieder zurück an ihren natürlichen Ort. In diesem Weltbild war also eine absolute Bestimmung der Lage möglich, weil zwei feste Orientierungspunkte gegeben waren: der Mittelpunkt und die äußerste Sphäre. Daß der Raum endlich war, ergab sich damit von selbst.

Die moderne Raumvorstellung

Mit den Entdeckungen der Astronomie änderte sich dieses Weltbild gründlich. Je stärker die Fernrohre wurden, um so tiefere

Tiefen des Raumes erschlossen sich, aber eine Grenze zeigte sich nirgends. Der Raum schien unendlich und überall gleichmäßig. Es gab keine ausgezeichneten Punkte mehr, keinen Mittelpunkt und keine äußerste Sphäre. Verwickelter wurde das Problem noch, als man durch die Entdeckung der nicht-euklidischen Geometrien gewahr wurde, daß das Parallelenaxiom, das man doch bisher als selbstverständlich betrachtet hatte, ohne Widerspruch geleugnet werden konnte. Die Erfahrung hatte bis jetzt der euklidischen Geometrie immer recht gegeben. Vielleicht, so meinten einige, ist der Raum nicht überall derselbe; vielleicht ändert sich seine Struktur in den kosmischen Teilen. Man sprach von verschieden gekrümmten Räumen. Das setzt aber voraus, daß der Raum etwas Reales sei.

Der Raum als Form der Anschauung

Kant gab eine andere Lösung. Nach ihm ist der Raum nichts anderes als die subjektive Art der Sinnlichkeit, die aufgenommenen Eindrücke zu formen und zu ordnen, eine Form der Anschauung a priori. Das, was auf geistigem Gebiete die Kategorien sind, ist der Raum auf sinnlichem. Diese Form muß sich aber betätigen an Gegebenem; wendet man sie rein für sich an, dann kommt man zu falsch gestellten, darum unlösbaren Fragen, z. B. ob der Raum endlich oder unendlich ist. Aber diese Aporien entstammen nur einem unrechtmäßigen Gebrauch der Raumform im Leeren.

Der Ort

Alle modernen Raumtheorien gehen aus vom Raum der Naturwissenschaft. Es fragt sich aber, ob dieser Begriff ein ursprünglicher ist. Tatsächlich sprechen wir zunächst nicht vom Raum, sondern vom Ort oder dem Platze, den ein Ding hat. Alle materiellen Dinge sind ausgedehnt, nehmen einen Platz ein, haben Abstand voneinander. Das ist eine allgemeine Erkenntnis. Biologisch ist es aber von äußerster Wichtigkeit, zu wissen, wie weit ein materielles Ding von uns entfernt ist. Denn nur über unsern Leib, also durch irgendwelche Berührung, können wir seiner habhaft werden oder kann es

uns schädlich werden. Je weiter seine Entfernung, um so schwieriger wird seine Erwerbung, um so geringer aber auch die Gefahr, die uns von ihm droht. Deswegen sind unsere Sinne auch schärfer in der lebenswichtigen Sphäre, der körperlichen Nähe. Mit dem Leibe ist also ohne weiteres eine Abstandsbeziehung gegeben, ein Anfang von Ordnung, die durch die geistige Erkenntnis zu einer wirklichen Ordnung erhoben wird. Diese Ordnung der Plätze ist aber relativ auf den jeweiligen Menschen, der sich in ihrem Mittelpunkt befindet. Ihre objektive Grundlage ist die Ausdehnung der materiellen Dinge. Beziehungsmittelpunkt ist zunächst der Leib; die Hauptrichtungen sind oben—unten, vorn—hinten, rechts—links.

Raum als interindividuelles Ordnungssystem

Nun kommt hinzu, daß der Mensch in seinem Zusammensein mit andern Menschen sich über Ortsbeziehungen verständigen muß. Gemeinsame Unternehmungen werden den stärksten Anstoß dazu geben; aber schon das bloße Mitteilungsstreben treibt dazu. Für diesen Zweck aber kann das rein persönliche Ordnungssystem des einzelnen nicht ausreichen. Was rechts von mir oder weit von mir ist, kann für den andern links und nahe sein. Es entsteht also die Notwendigkeit, ein interindividuelles Bezugssystem zu haben, das sich infolgedessen an einen festen Punkt in der äußeren Welt anschließen muß. Ein Berg, ein Fels, ein Baum genügen dazu vorerst. Je weiter sich aber der Verkehr ausdehnt, um so unzulänglicher werden auch solche Bezugssysteme, weil sie zu örtlich begrenzt sind. So geht die Entwicklung schon früh dazu über, sich als festen Punkt einen solchen zu wählen, der allen sichtbar und keinerlei Veränderungen ausgesetzt ist. Solche Punkte liefern die scheinbaren kosmischen Bewegungen. Die Seite des Sonnenaufgangs, der Orient, ist ein vorzügliches „Orientierungs"mittel. Religiöse Anschauungen dürften die Bevorzugung gerade dieser Himmelsrichtung mitbestimmt haben. Die Geschichte der Astronomie ist die Geschichte der immer neuen Relativierung der anfangs für absolut angesehenen räumlichen Beziehungssysteme, bis sich schließlich die Einsicht durchrang, daß es für die Erkenntnis einen absoluten Nullpunkt im Raum

nicht gibt; der Nullpunkt wird vielmehr je nach der Zweckmäßigkeit für die Verständigung oder Berechnung vom Menschen bestimmt.

Die Seinsweise des Raumes

Für das Wesen des Raumes ergibt sich somit: Einmal, daß er als solcher kein objektiv Seiendes ist, sondern ein Bezugssystem. Anderseits ist er nicht rein willkürlich gebildet. Den Anstoß bildet die soziale Natur des Menschen, die objektive Grundlage der Leib und die ausgedehnten Dinge. Er ist also nicht eine reine Form a priori. Denn er enthält ein objektives Element, das allerdings nur als abstraktes in den Begriff mit eingeht. An sich existieren also ausgedehnte Dinge, und unsere Raumwahrnehmung ist an sie gebunden. Deswegen scheinen mit einem gewissen Recht dem Primitiven Ort und Ding zusammenzugehören. Erst eine fortschreitende Abstraktion und Systematisierung trennt Ort und Ding, denkt die Ausdehnung und Entfernung als selbständige Dinge, bis es schließlich zu dem homogenen, leeren Beziehungssystem kommt, das wir als den Raum der Naturwissenschaft kennen, wo kein Punkt mehr bevorzugt ist und die Charakterisierung nicht mehr durch die Entfernung von einem wirklichen Seienden bestimmt wird, sondern durch den Koordinatenabstand von einem willkürlichen Nullpunkt. Für die Anwendung auf die Wirklichkeit muß dieser Nullpunkt immer wieder in der Wirklichkeit festgelegt werden. Der naturwissenschaftliche Raum ist somit das letzte Ergebnis eines langen Prozesses; er kann darum nicht zum Ausgangspunkt einer Erörterung über das Wesen des Raumes gemacht werden.

Es gilt also in der Wirklichkeit jede Geometrie, die mathematisch möglich ist. Es gibt keine gekrümmten Räume, weil es überhaupt keine Räume gibt. Die mehrdimensionalen Räume sind bloße mathematische Gebilde, wenn unter Dimensionen Richtungen verstanden werden, die um je einen rechten Winkel voneinander abstehen. Daß wir gerade den rechten Winkel als ausgezeichneten wählen und damit ein dreidimensionales Gebilde als Bezugssystem bevorzugen und beinahe als natürlich empfinden, das liegt an der Orientierung unseres Leibes nach den vitalen Richtungen oben—unten, rechts—

links, vorn—hinten. Darum, weil sie vital sind, verschwinden diese Richtungen als solche auch im naturwissenschaftlichen Raumsystem.

Es handelt sich also bei unserer Raumanschauung und der primitiven nicht um verschiedene Kategorien, sondern nur um eine ungleiche Nähe zur konkreten Wirklichkeit, um einen Unterschied im Grade der Entvitalisierung und Systematisierung.

Stufen der Räumlichkeit

Die Räumlichkeit der verschiedenen Seinsstufen ist nun in der konkreten Wirklichkeit nicht dieselbe. Das Geistige hat keine Ausdehnung, beherrscht aber und besitzt den Raum durch den Leib. Das Hier der Person ist kein Punkt, sondern ein Umkreis möglichen Mitseins und möglichen Verfügens. Darum kommt es auch beim Menschen zur Bildung des Raumbegriffs. Auch das Tier hat noch Raum um sich, in dem es lebt; aber es kann sich nicht von ihm innerlich loslösen und ihm sich geistig gegenüberstellen wie der Mensch. Die Pflanze ist an ihren Lebensraum völlig gebunden. Der unbelebte Stoff endlich ist bloß da.

Die Ubikation

Da die Bildung des Raumbegriffs auf das objektive Dasein ausgedehnter Dinge zurückgeht, liegt es schließlich am konkreten Sein des Dinges, daß es hier ist und nicht anderswo; denn dies ist ja eine objektive Tatsache. Diese objektive Ortsbestimmtheit gehört zu jedem Seienden. Es muß eine örtliche Daseinsweise haben, die seinem Sein entspricht. Nur Abstraktionen sind nicht an einem bestimmten Platz. Diese objektive Bestimmtheit nennt man die Ubikation. Wir können sie nicht in sich wahrnehmen, sondern nur in ihrer Beziehung zu einem andern Ding, durch den Abstand. Nicht alle Ubikationen sind auch ausgedehnt. So haben die geistigen Akte keine Ausdehnung, und darum auch die Seele nicht. Aber sie sind hier und nicht dort, haben also ihre bestimmte Ubikation. Wie sich die Ubikation auf der Seinsstufe des reinen Geistes auswirken

würde, das können wir uns freilich nicht denken außer durch entfernte Analogien.

B. Die Zeit

Realistische und idealistische Zeitauffassung

Die Zeit bildet zum Raum in vieler Hinsicht eine Parallele. Alles Geschehen, inneres wie äußeres, vollzieht sich erfahrungsgemäß in der Zeit. Auch hier sieht ein gewisser Realismus in der Zeit etwas Objektives, in dem die einzelnen Geschehnisse sich ordnen. Dem steht wieder entgegen die auf Kant zurückgehende Ansicht von der Zeit als subjektiver Form a priori, in die alles eingeht, weswegen alle Erfahrung zeitlich ist. Die Zeit hat bei ihm außerdem die Funktion, das vermittelnde Schema zwischen Sinnlichkeit und Denken zu sein, da Sinnlichkeit und Denken in der Zeit geschehen, so daß sie die Einheit des Bewußtseins und der Kategorien bildet. Es bedeutet nur einen weiteren Schritt, dann in der Zeitlichkeit die Grundstruktur des Menschen und damit des Seins zu sehen, da ja letzteres damit auf das Bewußtsein relativ ist.

Die Dauer

Auch hier ist ein objektives Moment Gegenstand einer gedanklichen Systematisierung geworden, die auf die gleichen Ursachen zurückgeht wie beim Raume. Das objektive Element ist die Dauer. Was Dauer ist, erfährt jeder unmittelbar im eigenen Bewußtsein. Man hat sie verglichen mit einem Fließen oder mit andern stetigen körperlichen Bewegungen. Dies alles sind dem Gegenstandsbereich entnommene und darum nur hindeutende Bilder. Menschliches Sein hat keine statische, sondern dauernde Aktualität, d. h., wenn etwas von diesem Sein aktuell ist, ist anderes nicht mehr, anderes noch nicht: Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft. Allerdings ist Erkenntnis dieser drei nur möglich durch das Behalten und die Erwartung des Ich, das sich also im Fluß der Zeit durchhält und sich geistig über die bloße Gegenwart erhebt, wie das bereits dargelegt wurde.

Die Zeit als Ordnungssystem

Mit dem Menschen dauern auch die Mitmenschen auf gleiche, die übrigen Dinge auf ähnliche Weise. Zum menschlichen Verkehr und Zusammenarbeiten gehört Gleichzeitigkeit. Dazu genügt die von jedem einzelnen erfahrene eigene Dauer nicht; es muß, wie für die Ausdehnung, ein von allen leicht wahrnehmbares, also äußeres Geschehen gefunden werden, auf das man sich für Beginn und Aufhören des gemeinsamen Tuns beziehen kann. Im einzelnen kann das alles mögliche sein. Aber da das Handeln, besonders beim Primitiven, fast nur am Tage erfolgen kann, muß vor allem darauf Rücksicht genommen werden. Zudem ist die Bewegung der Sonne am Himmel von genügender Gleichmäßigkeit, um als Zeitmaß dienen zu können, bis dann die Erhöhung der Häufigkeit und Schnelligkeit des Verkehrs immer genauere Zeitmaße erfordert, bis zu den heutigen Apparaten der Zeitmessung.

Die Seinsweise der Zeit

Die Zeit ist somit auch ein begriffliches Beziehungssystem mit einer objektiven Grundlage, genau wie der Raum. Die Grundlage ist das dauernde Sein der Dinge. Die Dauer ist also objektiv eine Weise, zu existieren. Deswegen ist die reale Zeit nichts anderes als die gerade dauernden Seienden. Mit Recht empfindet also der primitive Mensch auch hier eine Art Einheit zwischen Dingen oder Geschehnissen und ihrer Zeit; unbeholfen sucht er diese Empfindung zu interpretieren. Aber mit der Kultur löst sich die abstrakte Zeit immer mehr von ihrer Realgrundlage und wird zum reinen Stellensystem möglicher Geschehnisse ohne eigenen Inhalt. Die naturwissenschaftliche Zeit ist somit wie der naturwissenschaftliche Raum das letzte Ende einer langen Abstraktion und Systematisierung. Als inhaltlose, völlig homogene Zeit ist diese Zeit „unendlich", d. h., kein Zeitpunkt in der Reihe zwingt von sich aus, haltzumachen. Aber über die konkrete Welt und ihre Dauer ist damit nichts auszumachen.

Zur Zeitmessung gehört nicht nur ein Beziehungssystem, sondern auch ein Ausgangspunkt. Auch hier ist alles Suchen nach einem

absoluten Punkt vergebens. Man muß einen Punkt für die Zeitrechnung festsetzen. Am Anfang benannte man die Jahre wie selbständige Wesen nach dem Hauptereignis, dann ging man zur Rechnung nach Regierungsjahren über, schließlich zu festen Ären. Auch diese Entwicklung war lang und beschwerlich, so selbstverständlich ihr Ergebnis heute geworden ist.

Es ist also zu unterscheiden zwischen der abstrakten Zeit und der inneren Dauer. Diese hat, wie uns alte Sprachen zeigen, vielfach mehr interessiert als das zeitliche Verhältnis von Handlungen untereinander, das durch die Tempora der modernen europäischen Sprachen fast ausschließlich bezeichnet wird. Man denke z. B. an die sog. Tempora des Semitischen, das Perfektum des Griechischen, die Aktionsart im Russischen; im Englischen ist wieder ein inneres Tempus im Entstehen, der Durativ.

Stufen der Dauer

Dauern ist aber kein eindeutiger, sondern ein analoger Begriff. In uns machen wir die Erfahrung einer doppelten Schicht des Dauerns: die leiblichen Geschehnisse dauern und sind vorüber, im Geistigen werden die Geschehnisse „behalten". Das Geistige hat im Fließen eine bewußte Einheit oder Zusammenfassung, eben das Gedächtnis des Ich, worauf das ganze menschliche Leben gegründet ist. Wenn wir das bloße Fließen in der Zeit nicht transzendierten, so könnten wir es nicht als solches wahrnehmen, keine innere Distanz davon gewinnen. Das Jetzt der Person ist ähnlich dem Hier kein Zeitpunkt, sondern die Erstreckung der Dauer, innerhalb deren Gegenwart zu Anderen und Gebrauch von Dingen möglich ist. Es ist in eins Zukunft und Vergangenheit und Gegenwart. Schon das Tier, also das rein Vitale, ist dem Dauern stärker hingegeben, jedoch nicht ohne es durch das Gedächtnis noch zu beherrschen und irgendwie zusammenzufassen. Allerdings ist diese Beherrschung keine Loslösung mehr. Das Tier ist bereits an seine Dauer verloren, wenn auch selbst hier noch das reine Fließen in schwächerer Weise „aufgehoben" wird. Anders ist es wieder bei der Pflanze. Ihre Zeit besteht nur mehr in der objektiven Ausfüllung ihrer Lebenskurve,

die aber noch von innen her mitbestimmt wird, die also von innen her das Dauern differenziert. Im rein Stofflichen hingegen ist das Dauern ein bloßes Dasein, fast rein von außen her bestimmt, ohne innere Differenzierung — wo diese da zu sein scheint, rührt sie vom Eingriff des Menschen her —, also ziemlich nahe der homogenen Zeit der Physik, die darum auch in der Welt des Stofflichen ihr eigentliches Anwendungsgebiet hat.

Dauern ist somit ebenso analog wie die Seinsstufen selber. Es ist ja in der Tat auch nur ein Ausdruck der besonderen Art des Existierens, der Seinsweise. Was nicht aktuell ist, hat keine Dauer; so Ideen, Begriffe, Prinzipien. Aber diese Dauerlosigkeit ist keinesfalls gleichzusetzen mit der Ewigkeit, die eine neue Art der Dauer ist. Auch der Allgemeinbegriff Sein hat keine Dauer. Das Sein ist also weder zeitlich noch ewig. Zeitlichkeit ist nicht das Wesen des Seins. Vielmehr hat jedes Seiende eine konkrete, jeweils verschiedene Dauer, die sich aus seiner Seinsart ergibt, weil sie real damit zusammenfällt. Diese Verschiedenheit darf aber nicht bloß als eine unterschiedliche Länge des Daseins aufgefaßt werden; das hieße sich bereits auf den uns allerdings sehr naheliegenden Standpunkt der abstrakten Zeit stellen. Sie ist vielmehr von Individuum zu Individuum, von Spezies zu Spezies, von Seinsstufe zu Seinsstufe innerlich verschieden. Allerdings haben wir nur von menschlicher, leibseelischer Dauer ein inneres Verständnis. Der rein leiblichen Dauer des Tieres können wir durch Analogie noch ziemlich nahekommen. Pflanze und Materie stehen auch hier für uns in geheimnisvoller Entfernung.

Der metaphysische Ort von Vergangenheit und Zukunft

Aus dem Gesagten ergibt sich auch die Antwort auf die Frage, was die Vergangenheit und die Zukunft ist. Vergangenheit sind die im gegenwärtigen Sein irgendwie aufbewahrten Seienden. Je nach der Höhe der Aufbewahrung ist damit die Vergangenheit verschieden. Der Mensch „behält" im eigentlichen Sinn. Darum ist, wie wir oben feststellten, sein Sein geschichtlich; er handelt immer auf Grund dessen, was er gewesen ist. Das Tier behält auch noch; aber es „hat"

nicht Vergangenheit wie der Mensch, sondern nur in einem niederen Grade. In der Pflanze ist die Vergangenheit objektiv noch zu sehen, ist aber nicht mehr subjektiv behalten. Die reine Materie ist an sich ohne Vergangenheit; es macht für die Lage und das innere Wesen eines Steines nichts aus, was vorher mit ihm geschehen ist. Sein jetziger Zustand kann ohne Bezug auf Vergangenheit erkannt werden. Das äußert sich auch in der Wissenschaft der anorganischen Materie. Sie braucht zu weiterer Forschung keine Kenntnis ihrer Geschichte, sondern nur des jetzigen Zustandes. Geschichte hat sie selbst nicht von ihrem Objekt, sondern weil sie als Wissenschaft Erzeugnis des menschlichen Subjekts ist. Diese Geschichte ist ihr selbst aber ganz äußerlich und gehört nicht mehr zu ihr. Den Geisteswissenschaften ist aber von ihrem Gegenstand her das historische Moment wesentlich innerlich. Dazwischen steht entsprechend ihrem Objekt die Biologie. Das führt zu der weiter unten zu behandelnden großen Zweiteilung der menschlichen Wissenschaft in Geisteswissenschaft und Naturwissenschaft.

Die Zukunft ist die erwartete Realität der kommenden Wirklichkeiten. Sie hat also für die einzelnen Seinsstufen denselben analogen Charakter wie die Vergangenheit. Nur wer wesentlich Vergangenheit hat, und insoweit er sie hat, hat auch Zukunft. Sie beruht also auch beim Menschen auf derselben Grundlage wie die Vergangenheit: auf dem dauernden, dabei aber diese Dauer im Selbstbesitz relativ transzendierenden Sein des Menschen. Wie dieses Sein nicht stationär ist, so kann auch seine Verflochtenheit mit und darum seine Bedrohtheit von den andern Seienden nicht stationär sein. So weit aber der menschliche Selbstbesitz geht, stellt sich die neue Sicherung nicht automatisch ein, sondern durch die vernünftige Tat des Menschen. Darum ist der Mensch wesentlich in Sorge um sein Sein.

C. Raum und Zeit

Schon der sprachliche Ausdruck weist darauf hin, daß Raum und Zeit nicht unabhängig voneinander sind. Raum- und Zeitmaße werden oft mit den nämlichen Ausdrücken bezeichnet. Ein Weg ist

lang, und etwas dauert lange. „Da" kann räumliche und zeitliche Bedeutung haben. In der Tat sind sie aneinandergeknüpft, und zwar als verschiedene Bestimmtheiten der konkreten Seienden. Jedes hat zugleich sein Hier und sein Jetzt, ein örtlich und ein zeitlich bestimmtes Sein.

Gegenwart

Beim Menschen zeigt sich das in der Gegenwart, im „da-sein". Dazu gehört nicht nur Gleichzeitigkeit, sondern auch die räumliche Bestimmung, daß der Abstand zwischen zwei Menschen nicht größer sei, als daß vollkommener Verkehr sich ermögliche. Zusammenfallen des konkreten Hier und Jetzt im strengen Sinne kann nicht gefordert sein, weil das ja Zusammenfallen des individuellen Seins erforderte, was unmöglich ist. Wo der räumliche Abstand vergrößert wird, gilt auch ein größerer Zeitunterschied noch als Gleichzeitigkeit. Der Abstand kann mit künstlichen Mitteln bis zu einem gewissen Grade überwunden werden, so daß weit entfernte Menschen sich z. B. zum Sprechen gegenwärtig werden können. Aber diese Gegenwart ist Gegenwart in eingeengtem Sinne. Der Mensch ist etwa nur durch das Gehör dem andern gegenwärtig, nicht durch das Auge. Käme Fernsehen hinzu, so wäre diese Gegenwart der vollen Gegenwart näher, ohne sie zu erreichen, da körperliche Einwirkung, wie Hilfe, noch unmöglich bliebe. Anderseits bedeutet bloße stoffliche Nähe ohne jede Möglichkeit der Verständigung keine Gegenwart, sondern nur ein Nebeneinander wie das zweier Dinge. So, wenn zwei Menschen durch stoffliche Hindernisse am Verkehr völlig gehindert werden und darum trotz ihrer Nähe voneinander nichts wissen können.

Nicht nur von seiten des Menschen besteht Verbindung zwischen Raum und Zeit, sondern auch von seiten der Gegenstände. Zunächst ist für den Umgang des Menschen mit den übrigen Seienden ein analoges raum-zeitliches Verhältnis gefordert wie für den Verkehr mit den Menschen. Die Gegenwart ist aber abgeschwächt und nur rein formal dieselbe. Für die andern Seinsstufen ließe sich dieses Verhältnis in gleicher Weise wie schon mehrmals durchführen bis

zum bloßen Nebeneinander der Materie, die noch als letztes inhaltliches Element die Möglichkeit physikalischer Einwirkung aufweist.

Verhältnis von Raum und Zeit

Das Zusammengehören von Raum und Zeit zeigt sich im Stofflichen vor allem in der Bewegung: zur Bewältigung eines Weges gehört Zeit. Ihre Begründung im Sein und der Seinsmacht zeigt sich darin, daß bei gesteigerter Kraft in kürzerer Zeit der gleiche Weg zurückgelegt wird. Bewegung ist ein einheitlicher Zustand des Seins, der aber von uns nur aufgeteilt in zwei Aspekte, Raum und Zeit, aufgefaßt werden kann. Eine adäquate Erkenntnis des Seins würde beide Aspekte wohl auch als aus dem einen Sein hervorgehend sehen.

Hieraus ergibt sich, daß alle Versuche, Raum auf Zeit (Bergson) oder Zeit auf Raum zurückzuführen, scheitern müssen. Beide stehen nebeneinander; übergeordnet ist ihnen das Sein, in dem sie ihre Einheit haben und auf das sie sich, grundsätzlich wenigstens, zurückführen lassen.

Die reale Einheit im Sein des Bewegten zeigt auch den Grund für die an sich auffällige Erscheinung, daß wir Raum durch Zeit, Zeit durch Raum messen können. In der Physik geschieht dies dauernd. Das bedeutet aber auch, daß absolute Messungen von einem absoluten Nullpunkt aus nicht möglich sind. Es ist dies nur ein Ausdruck für die Tatsache, daß alles Hier und Jetzt ursprünglich auf das sprechende Subjekt bezogen ist, das selbst in Raum und Zeit nicht stillsteht. Alle diese bezüglichen Hier und Jetzt gründen aber auf dem unbezüglichen Wo-sein und Wann-sein der existierenden Seienden; darum sind Hier und Jetzt der äußere Ausdruck, nicht der innere Grund der Konkretheit des Seins jedes Seienden.

VIERTER TEIL

PHILOSOPHIE DER WISSENSCHAFT UND DER KUNST

ERSTES KAPITEL

DAS WESEN DER WISSENSCHAFT

Die Herausstellung einzelner Momente der Wissenschaft ist schon mehrmals, gleichsam wie am Wege mitgenommen, erfolgt. Es gilt nun, die verschiedenen Momente synthetisch zu verbinden und die beiden großen Wissenschaftszweige in ihrem inneren Wesen einander gegenüberzustellen.

Die Mängel der alltäglichen Erkenntnis

Schon zu Beginn unserer Untersuchung hat sich uns der perspektivische Charakter unserer Erkenntnis aufgedrängt: ein jeder sieht die gleiche Wirklichkeit von seinem Standpunkt aus; Einstellung, Interesse, Erziehung, soziale Zugehörigkeit haben auf das Erkenntnisvermögen und damit bereits auf die Erfassung der Wirklichkeit, um von ihrer Bewertung ganz zu schweigen, tiefgehenden Einfluß, der aber dem Erkennenden meist verborgen bleibt. Dazu kommt ferner die Neigung, die Strukturen menschlichen Seins in alle Seinsstufen hineinzusehen und sie so scheinbar zu verstehen, weiter die Übertragung der im Subjekt erforderten Erkenntnisbedingungen auf den Gegenstand. Endlich ist das alltägliche Erkennen praktisch eingestellt. Darum bekümmert es sich im allgemeinen nur um die Seienden und deren Zusammenhänge, die für die Erhaltung und Erleichterung des Lebens von unmittelbarem Nutzen sind; das übrige übersieht es oder begnügt sich mit oberflächlicher Erkenntnis und Erklärung.

Diese Tatsachen haben nun eine wichtige Folge. An sich ist jede Wahrheit, mag sie Einzelseiende oder ganze Arten und Gattungen betreffen, immer allgemeingültig, d. h., jeder Erkennende muß sie als mit dem gemeinten Tatbestand übereinstimmend anerkennen, wenn er selber in der Wahrheit sein will; die Erkenntnis, die für einen wahr ist, gilt für alle. Aber die erwähnten Tatsachen bewirken, daß oft der gemeinte Tatbestand für die verschiedenen Erkennenden auch da nicht mehr derselbe ist, wo man von dem gleichen Gegenstand spricht und ihn mit den gleichen Worten bezeichnet. Denn der eine sieht eben am gleichen Gegenstand eine andere Seite als der andere; oder meint, die Wirklichkeit an sich getroffen zu haben, wo er sie nur bereits ausgelegt oder verbildlicht wiedergibt. Während es aber vom gleichen Tatbestand immer nur eine eigentliche Erkenntnis geben kann, sind Auslegungen und Verbildlichungen in unbegrenzter Anzahl möglich. So kommt es, daß man glaubt, mit den gleichen Worten auch Gleiches zu meinen, während jeder Verschiedenes sieht. Von Mensch zu Mensch, von Gemeinschaft zu Gemeinschaft, von Volk zu Volk entstehen so Meinungsverschiedenheiten, Streit und Hader. Vor allem aber erscheint die Allgemeingültigkeit der Wahrheit und damit diese selbst bedroht. Denn gar leicht folgert man, es gebe keine allgemeingültige Erkenntnis der Wirklichkeit, vielmehr sehe sie jeder nur auf seine Weise, und was wir Wirklichkeit nennen, sei nichts als die Spiegelung der Eigenart des Erkennenden.

Das wesentliche Ziel der Wissenschaft

Diesem Übelstand würde abgeholfen, wenn es gelänge, alle Sprechenden dazu zu bringen, mit den gleichen Worten genau und nicht nur ungefähr dasselbe zu meinen wie alle andern Menschen; wenn ferner jeder sich Rechenschaft gäbe, was in seiner Erkenntnis auf den Gegenstand an sich, was auf seine eigene Auslegung und Verbildlichung zurückgeht; wenn schließlich das Gegebene nicht bloß nach dem Grade seiner Nützlichkeit, sondern um seiner selbst willen und möglichst vollständig beachtet würde. Dies ist aber genau der Zweck der Erkenntnisart, die wir Wissenschaft nennen.

Begriffsbildung und Methode

Wir verstehen nun zunächst, warum die Begriffsbildung in der Wissenschaft eine so große Rolle spielt. Jede Wissenschaft sucht genau anzugeben, was sie nach ihrem jeweiligen Stand unter einem bestimmten Ausdruck versteht, z. B. Kraft in der Physik, Mittelalter in der Geschichte. Dadurch wird verhindert, daß man aneinander vorbeiredet. Genaue Definitionen und technische Ausdrücke sind für die Wissenschaft wesentlich.

Diese Begriffsbildung kann aber nur dann ihrem Zweck entsprechend erfolgen, wenn die Wissenschaft eine Methode besitzt. Eine solche besagt eine Art des Vorgehens, das zwei Eigenschaften hat. Es muß dem Gegenstande angemessen sein, an ihn, wie er an sich ist, heranführen und so uneigentliche und bloß bildliche Erkenntnis ausschließen. Dazu ist weiter erfordert, ihn unbekümmert um den unmittelbaren Nutzen tunlichst ganz und in allen seinen Zusammenhängen zu verfolgen. Die zweite Eigenschaft einer Methode besteht darin, daß sie nicht bloß selbst mit dem Gegenstand mitgeht, sondern dies Mitgehen allen, die es wünschen, gestattet. Dadurch stehen nämlich alle Erkenntnisschritte eines jeden einzelnen unter der ständigen Überwachung vieler anderer. So wird die Perspektivität in steigendem Maße ausgeschaltet; die Erkenntnis wird immer mehr vom Standpunkt des einzelnen unabhängig und der Wirklichkeit an sich angeglichen. Das Wort Methode bedeutet auch nichts anderes als Mit-weg, das Mitgehen aller mit dem Gegenstande. Während sich das alltägliche Erkennen über sein Vorgehen meist keine Gedanken macht, kann die Wissenschaft nur bestehen, wenn sie sich von ihrer Methode, ihrer Anpassung an den Gegenstand und ihren Grenzen dauernd Rechenschaft zu geben versucht. Unter den Forschern ist deswegen ein ständiger Austausch über ihr Vorgehen und die erreichten Ergebnisse herzustellen. Nur in diesem Gespräch und in dieser Öffentlichkeit lebt die Wissenschaft. Man versteht zugleich, daß dieses Gespräch eine Kritik aller vorgebrachten Behauptungen einschließt. Man könnte so auch sagen, die Wissenschaft sei eine überlegte und möglichst umfassende Anwendung des früher aufgestellten Unterscheidungsmittels der Wahrheit, der Konvergenz.

Zwei mögliche Methoden

Um zu genau gleichen Begriffen für gleiche Worte zu gelangen, ist vor allem nötig, daß alle Täuschungen, falschen Auslegungen, kurz das bloß subjektive Moment durch die Methode entfernt werden. Aber das genügt noch nicht. Denn es könnte ja sein, daß der Standpunkt, die Erziehung und Bildung, das Talent dem einzelnen Erkenntnisse zugänglich machen, die anderen nicht unmittelbar offenstehen. Die Begriffe vom gleichen Tatbestand könnten bei verschiedenen Menschen nicht bloß wegen des subjektiven Momentes verschieden sein, sondern auch darum, weil ihre Erkenntnis zwar richtig, aber nicht gleich tief und umfassend ist; auch in diesem Falle besagen gleiche Worte nur teilweise gleiche Inhalte. Um sie zur völligen Deckung zu bringen, lassen sich nun von vornherein zwei Methoden denken. Die eine sucht dies dadurch zu erreichen, daß sie alle wahren Erkenntnisse verschiedener Erkennender vom gleichen Seienden zu einer möglichst tiefen Gesamtschau vereint, so daß am Ende der gleiche Begriff bei allen die gleiche möglichst große Fülle und Tiefe besitzt. Die andere Methode hingegen würde aus dem Begriff all das ausscheiden, was nicht bereits allen Erkennenden gemeinsam ist, und nur das gemeinsame Mindestmaß zurückbehalten.

Zwei Hauptzweige der Wissenschaft

Es ist klar, daß die erste Methode sich da empfiehlt, wo die Erkenntnismöglichkeit sehr von der Stellung des einzelnen abhängt und zugleich der Gegenstand von einem solchen Reichtum und solcher Tiefe ist, daß nur die Zusammenschau oder Synthese vieler Erkenntnisse ihn einigermaßen wiedergibt. Dies ist aber bei allen Einzelseienden als solchen der Fall, im höchsten Maße jedoch bei den einzelnen Personen und Gemeinschaften. Darum ist diese Methode in der Tat die Methode der geschichtlichen Wissenschaften oder der Geisteswissenschaften. Damit hat sich aber zugleich deren Formalobjekt ergeben, die Rücksicht, unter der sie die Seienden ihres Bereiches angehen; es ist die Einzelheit oder die Individua-

lität als solche. Die zweite Methode wird hingegen da angemessen sein, wo der Zugang zum Gegenstand für alle grundsätzlich der gleiche ist und wo ferner die einzelnen Seienden der gleichen Art sich nur wenig voneinander unterscheiden, so daß das Besondere der Einzelerkenntnis fast nur aus subjektiven Zutaten besteht. Ein solcher Gegenstand ist aber das Stoffliche mit seiner geringen Individualität und seinem unpersönlichen Sein, das sich nicht wie eine Person Vertrauten erschließen, Unbekannten aber verschließen kann. Somit ist diese zweite Methode die der Naturwissenschaften. Ihr Formalobjekt ist nicht mehr das Einzelne als solches, sondern das allen Einzelseienden einer Art oder Gattung Gemeinsame oder das Allgemeine.

Formalobjekt und Gegenstand

Durch ihr Formalobjekt ergänzen Geistes- und Naturwissenschaft einander. Was die eine unbeachtet läßt, ist Gegenstand der andern. Dem Formalobjekt entspricht die Methode. Durch sie unterscheiden sich somit die beiden Zweige in erster Linie. Das zeigt sich daran, daß das gleiche Seiende Gegenstand beider Methoden werden kann. Vom Menschen gibt es nicht bloß Geschichtswissenschaft, er ist auch Gegenstand von naturwissenschaftlichen Forschungen, wie Physiologie, experimenteller Psychologie und Soziologie. Umgekehrt kann man eine Geschichte des Sonnensystems schreiben, die lauter einmalige Ereignisse enthielte.

Jedoch haben wir bereits festgestellt, daß die beiden Methoden je einer besonderen Seinsstufe vorzüglich angepaßt sind, und zwar auf Grund des Ansichseins dieser Stufen, ihrer stärkeren oder schwächeren Individualität. In zweiter Linie unterscheiden sich die beiden Zweige somit durch ihren vorzüglichen Gegenstand. Zwischen Person und Stoff liegen noch die Stufen des Vitalen und Vegetativen. Die ihnen angepaßten Methoden der biologischen Wissenschaften werden entsprechend zwischen die geschichtliche und die physikalische zu setzen sein. Die Wissenschaft bildet so eine Gattung, deren Wesen wir im Vorstehenden aufgehellt haben. Geschichte und Physik sind die äußersten Arten dieser Gattung

und verhalten sich auch gegensätzlich zueinander. Da dem vorzüglichen Gegenstand der Geisteswissenschaften verstehendes, dem der Naturwissenschaften erklärendes Erkennen entspricht, so haben die beiden Zweige zu je einer dieser Erkenntnisarten eine besondere Nähe. Sie sind aber nicht für sie bezeichnend oder gar der Methode wesentlich. Auch die Geschichte stellt Tatsachen fest. Anderseits kommen Wissenschaften wie Soziologie, experimentelle Psychologie, deren Methoden naturwissenschaftlich sind, nicht ohne Verstehen aus.

Die Wissenschaftlichkeit der Geschichte

Vom Altertum bis in die Neuzeit herein hat man der Geschichte den Rang einer Wissenschaft abgesprochen. Daß dies nicht berechtigt ist, ergibt sich schon aus dem Bisherigen. Es wird aber noch klarer dadurch, daß wir zeigen, daß beide Zweige der Anwendung einer Methode jene Eigenschaften verdanken, die von jeher als das Auszeichnende der Wissenschaft galten, die man aber bei der Geschichte nicht zu finden glaubte, weil man Bedingungen, die die Erkenntnis betreffen, bei ihrem Gegenstand suchte. Diese Eigenschaften sind Allgemeingültigkeit, Dauer, Notwendigkeit und Sicherheit.

Die wesentlichen Eigenschaften der Wissenschaft

Die Allgemeingültigkeit wurde bereits als der Wissenschaft wesentlich und durch ihre Methode erreicht aufgewiesen. Jede Wahrheit besitzt an sich Allgemeingültigkeit; die wissenschaftliche Methode stellt sie praktisch her. Diese Allgemeingültigkeit haftet genausogut an Wahrheiten, die Einzelseiende oder einmalige Ereignisse betreffen, wie an solchen, die sich auf Allgemeinbegriffe beziehen. Man darf diese Allgemeingültigkeit der Wahrheit eben nicht mit der gegenständlichen Allgemeinheit des Inhalts der Allgemeinbegriffe verwechseln. Daß Cäsar Gallien erobert hat, ist eine Wahrheit, die nicht weniger *für* alle gilt, als daß die Steine fallen. Aber die erste gilt nur *von* dem einen Cäsar, die zweite *von* allen Steinen.

Jede Wahrheit besitzt auch Dauer, denn sie ist wahr für immer. Wenn Sokrates an einem bestimmten Tage den Giftbecher trank, so ist der Satz, der diese Tatsache behauptet, auch heute und für alle Zeiten ebenso wahr, wie zwei mal zwei vier ist. Die Dauer des Gegenstandes hat keinen Einfluß auf die Dauer der Wahrheit. Denn die Wahrheit haftet nicht am Gegenstand, sondern am Akt des Erkennenden. Durch das Selbstsein der Person und das Mitsein in Gemeinschaft übersteigt sie das Verfließen in der Zeit; sie kann von Geschlecht zu Geschlecht weitergegeben werden. Geschichtliche Wahrheit hat darum die gleiche Dauer wie die naturwissenschaftliche.

Ebenso kommt jeder Wahrheit Notwendigkeit in dem Sinne zu, daß das, was ist, nicht zugleich nicht sein kann, daß darum die Behauptung, daß es ist, notwendig wahr, jede davon abweichende notwendig falsch ist. So ist es heute und immer notwendig, zu sagen, daß Cäsar Gallien erobert hat, wenn man die Wahrheit sagen will. Daran ändert die Tatsache nichts, daß Cäsar diese Eroberung frei unternommen hat, diese also nicht notwendig war. Denn diese letzte Notwendigkeit betrifft die Seinsweise des Gegenstandes und ist völlig von der Notwendigkeit der Wahrheit verschieden. Die Verwerfung der Geschichte als Wissenschaft beruht auf einer Verwechslung der beiden Notwendigkeiten. Was notwendig geschieht, dessen Notwendigkeit ist begründet in seinen Ursachen, besteht also als vorgängige Notwendigkeit (necessitas antecedens), schon bevor es selber ist; mit Freiheit und Sein- oder Nichtsein-können ist diese Notwendigkeit des Seins unvereinbar. Die andere Notwendigkeit, von einem Seienden dies und nicht jenes zu behaupten, um in der Wahrheit zu sein, beruht hingegen darauf, daß dieses Seiende, ob frei oder unfrei, so und nicht anders ist oder war; sie folgt also auf diese Tatsache und ändert nichts an ihrer Seinsweise: sie ist nachfolgende Notwendigkeit (necessitas consequens). Sie fehlt selbstverständlich der geschichtlichen Wahrheit nicht, obschon die andere Notwendigkeit mit ihr unvereinbar ist.

Die Sicherheit der wissenschaftlichen Erkenntnis endlich ergibt sich aus der Überlegtheit des Vorangehens und aus der dauernden Überprüfungsmöglichkeit der Ergebnisse. Denn jede wahre Erkenntnis, insoweit sie sich ihrer Gründe bewußt ist und ihren

Gegenstand erreicht weiß, ist sicher. Dies ist der Fall auch da, wo, wie in der Geschichte, das Dasein des Gegenstandes nur zufällig ist; denn die Sicherheit einer Erkenntnis hängt genau wie die bereits behandelten Eigenschaften nicht von der Seinsweise ihres Gegenstandes, sondern von der Erkenntnisweise des Subjekts ab.

Geschichte ist also genausogut Wissenschaft wie die Naturwissenschaft.

DIE GEISTESWISSENSCHAFTEN

Die Geschichtlichkeit des Menschen

Der Mensch als Individuum wie als Mitglied von Gemeinschaften ist ein geschichtliches Seiendes. Dies bedeutet, daß sein Wesen naturhaft nicht eindeutig festgelegt ist, sondern eine Breite von Möglichkeiten läßt, innerhalb deren er sich frei bestimmt. Eine solche Bestimmung wirkt sich aber, wenn sie einmal getroffen ist, im einzelnen und in der Gemeinschaft weiter aus, eröffnet neue Möglichkeiten und verschließt andere, so daß alle ferneren Entscheidungen nun aus einem durch die voraufgehende Entscheidung anders gewordenen Grund hervorgehen. Geschichtlich sein heißt somit, sich unter Möglichkeiten entscheiden, deren Grund in vergangenen, aber jetzt noch wirksamen Entscheidungen und Ereignissen liegt, und so die durch die Vergangenheit mitbestimmte Gegenwart zum Grunde für die Zukunft machen. Wegen der Verflochtenheit der Menschen untereinander im Mitsein kommen aber dabei nicht nur die eigenen früheren Entscheidungen und Haltungen in Frage, sondern alle jene, die die Gemeinschaft, in denen der Entscheidende steht, mitgeformt haben.

Der Anstoß zum geschichtlichen Denken

In jedem Menschen, in jeder Gemeinschaft und in jeder Zeit wirken so geschichtliche Mächte, d. h. solche, die das, was sie sind, auf Grund von Haltungen und Entscheidungen sind, die auch anders hätten sein können, als sie nun tatsächlich sind. Zumeist sind jedoch diese Mächte den Menschen, in denen sie wirksam sind, nicht bewußt, sondern werden als selbstverständlich und natürlich empfunden. Darum gehen in Mythen und Sagen, in denen primitives Denken

die Mächte, die es dunkel erfährt, verbildlicht, Geschichtliches und Naturhaftes fast ungeschieden miteinander und werden auf gleiche Weise dargestellt. Treffen aber verschiedene Kulturen aufeinander, so gerät die Selbstverständlichkeit des geschichtlich Gewordenen ins Wanken. Der Mensch beginnt zu fragen, warum diese Sitte und jene Einrichtung in seiner Umgebung so ist, bei Menschen anderer Kultur aber anders; er beginnt geschichtlich zu denken. Aus solchem Denken erwachsen die Geisteswissenschaften, wenn sich eine Methode gesicherten Zugangs zur Vergangenheit ausbildet. Daß solche Wissenschaft das individuelle, einmalige Moment der Seienden und der Geschehnisse beachtet, versteht man nun auch aus ihrem Ursprung; sie will um den Grund der Verschiedenheit von Einrichtungen und Gebräuchen wissen, also nicht um ihr Gemeinsames, das keine Fragen aufwirft.

Der objektive Geist und seine Erkenntnis

Seiende als einzelne werden in der Gegenwart durch eine Zusammenschau mannigfacher eigener und fremder Einzelerfahrungen erkannt, durch die sie gleichsam umschritten und von möglichst vielen Seiten angegangen werden. Diese Erfahrungen sind selbst eingebettet in die geistige Welt der Gemeinschaft, in der die Erkennenden miteinander leben und die selbst geschichtlich geworden ist, in den objektiven Geist. Nur für den in dieser Welt Drinstehenden haben Mitteilung, Äußerung den gemeinten Sinn. Ein dieser Welt Fremder wird ihre Kundgebungen aus seiner eigenen Welt verstehen und sie so mißverstehen, und zwar um so mehr, je weniger seine Welt mit der andern geschichtlich gemeinsam hat. Jedoch kann das Mißverständnis durch Rede und Gegenrede wenigstens grundsätzlich langsam behoben und das Verstehen zu dem nötigen Grad von Richtigkeit gebracht werden.

Auch die Menschen und Gemeinschaften der Vergangenheit lebten in ihrer eigenen geistigen Welt, die uns um so fremder sein muß, je weiter sie zeitlich von uns abstehen und eine von der unsern verschiedene Vergangenheit hinter sich haben. Um zum richtigen Verständnis dieser Welt zu gelangen, versagt aber hier

das Mittel wiederholter Rückfrage und Berichtigung; denn jene Menschen sind nicht mehr. Jedoch sind uns von ihnen mannigfache Kulturdinge erhalten geblieben. In der Formung dieser Kulturdinge hat sich aber, wie bereits gesagt wurde, die eigene Auffassung, Haltung, kurz die geistige Welt des Einzelnen und seiner Gemeinschaft ihnen zum größten Teil unbewußt ausgeprägt. Für die Geschichte werden sie darum zu Zeugnissen der vergangenen Zeiten. Um sie aber richtig zu verstehen, müssen sie in die eigene geistige Welt, in die Zusammenhänge ihres Ursprungs zurückversetzt werden. Das Mittel hierzu geben sie selber her. Jede geistige Welt ist je ein vielfacher Zusammenhang, der in allen Mitgliedern der Gemeinschaft lebte und den jedes in einer besonderen Fassung darstellte und äußerte. Jedes Zeugnis gibt daher eine Seite, einen besondern Anblick dieser Welt wieder. Ihre Gesamtheit würde für eine Zusammenschau die vergangene Welt wieder erstehen lassen und den Schauenden gleichsam zu ihrem Zeitgenossen machen, der die einzelnen Zeugnisse richtig verstehen könnte.

Die geschichtliche Methode

Daraus ergibt sich folgende Methode: An das erste Zeugnis kommt der Forscher mit seiner eigenen Welt heran. Aber er wird darauf bedacht sein, es vor allem in seiner Fremdheit und Unbegreiflichkeit auf sich wirken zu lassen, um so gleich auf den geistigen Abstand von ihm aufmerksam zu werden. Die Erfahrung mit dem ersten Zeugnis wird bereits ein besseres Verständnis des zweiten und dann rückwirkend auch des ersten ermöglichen. Je mehr sich der Forscher unter den Zeugnissen bewegt, um so mehr werden sie sich gegenseitig verständlich machen, um so mehr die Einzelheiten sich zu einer einheitlichen neuen Welt zusammenschließen, um so lauterer wird ihm aus dieser Welt das Einzelne in seinem ursprünglichen Eigendasein und seiner echten Bedeutung entgegenleuchten. Dieses Vorgehen wechselseitiger Aufhellung entspricht genau der Struktur dieser geistigen Welten, die ja keine Substanzen sind, sondern große, von den Einzelpersonen getragene

Zusammenhänge wechselseitiger Beeinflussung. Darum ist es kein Zirkelschluß, ja überhaupt kein Schluß, sondern eine immer vollständigere Zusammenschau. In der Bündigkeit dieser Schau, in der alles sich um eine geistige Mitte ordnet, liegt das Unterscheidungsmittel ihrer Wahrheit.

Die verstehende Zusammenschau hat in der geschichtlichen Forschung eine wesentliche Aufgabe. Kein einzelner Zeuge, auch der wahrhaftigste nicht, ist vollständig objektiv. Seine Ansicht von einer Person oder einem Ereignis ist immer eine Teilansicht, die er unbewußt von seinem Standpunkt aus gewonnen hat. Anderseits verrät auch der falsche Zeuge in den Beweggründen und der Art seines Betruges sich selbst und die Art derer, die er zu betrügen suchte. Im Zusammenhang ergänzen und berichtigen sich jedoch die einzelnen Zeugnisse auf ähnliche Weise, wie im täglichen Leben die einzelnen Erfahrungen einander ergänzen und berichtigen. Nur ist diese Kritik in der Geschichte methodisch gesichert. Vor dem alltäglichen Erkennen hat die Geschichte den weiteren Vorzug, daß sie als Ganzes zu überschauen vermag, was von den Zeitgenossen immer nur in kleinen Ausschnitten erlebt wurde: große Gemeinschaften und Zeiträume, Schlachten und Kriege, langsam voranschreitende Entwicklungen.

Die Grenzen der geschichtlichen Erkenntnis

Gegenüber dem lebendigen Verkehr hat die geschichtliche Methode den Nachteil, daß die Möglichkeiten der Rückfrage und Berichtigung sehr begrenzt sind. Die Vielheit der Zeugnisse und ihre wechselseitige Aufhellung ersetzen zwar den unmittelbaren Verkehr in etwa. Aber jedes Zeugnis hat nur eine Kunde zu sagen und kann keine weiteren Aufklärungen geben, auch wenn Dunkelheiten übrigbleiben. Ein wenig hilft diesem Mangel das Zwiegespräch der Forscher untereinander ab. Verschiedene Menschen und Zeiten haben zu dieser oder jener Seite der Vergangenheit eine besondere geistige Nähe, die ihnen ein tieferes Eindringen in den Sinn gestattet; so werden sie einander in der Erkenntnis der Vergangenheit ergänzen können. Darum ist die Geschichte als Wissenschaft

selbst geschichtlich; nach Möglichkeit sind auch die Erkenntnisse von Forschern früherer Zeiten und anderer geistiger Bildung in Betracht zu ziehen. Deswegen entwertet das Weiterschreiten der geschichtlichen Forschung die früheren Leistungen nicht durch Überholen, wie der Fortschritt in Technik und Naturwissenschaft, so wenig wie ein späteres Kunstwerk die früheren überflüssig macht. Der Fortschritt besteht hier in Vertiefung und Bereicherung.

Durch das dargestellte Vorangehen wird immer mehr an die Stelle der eigenen Welt des Forschers die ursprüngliche Welt der Vergangenheit treten und aus ihr heraus echtes Verstehen ermöglichen. Grundsätzlich ist die Annäherung an sie unbegrenzt, ohne sie je ganz zu erreichen. Praktisch bestehen aber Grenzen. So gut wie nie besitzen wir die Gesamtheit der Werke einer Zeit oder einer Kultur. Je weniger zahlreich sie sind, um so blasser und unangemessener muß das Bild bleiben, das sie ermöglichen. Außerdem kann ein Forscher mit seinen beschränkten Kräften immer nur eine begrenzte Anzahl dieser Zeugnisse eingehend studieren. Schließlich besteht die Annäherung in einem fortschreitenden Ersetzen der eigenen Welt durch die vergangene; aber dies geschieht nur für die Stunden des Forschens und nur für die Erkenntnis, während die eigene Welt im Forscher dauernd lebt und nicht nur seine Erkenntnis, sondern sein ganzes Sein durchdringt. Darum wird sie sich nie restlos ausschalten lassen. Aber das Bemühen, von der eigenen Welt und ihren Interessen und Wertungen immer mehr abzusehen, muß und kann den Forscher begleiten; er muß eine objektive Haltung einnehmen. Immer jedoch bleibt geschichtliches Erkennen annähernd; es ist nicht falsch, aber inadäquat.

Stufen geschichtlicher Erkennbarkeit

Die verschiedenen Zeugnisse sind nicht nur durch Sachkenntnis und Glaubwürdigkeit der Zeugen von verschiedenem Wert, sie ordnen sich auch nach ihrer Natur in verschiedene Klassen der Eindeutigkeit ein. An der Spitze steht das geschriebene Wort, das an der klaren Eindeutigkeit der Mitteilung und an ihrer weitgehenden Übertragbarkeit von Verstehendem zu Verstehendem

teilnimmt. Deswegen nennt man jene Zeiten geschichtliche, die schriftliche Zeugnisse hinterlassen haben, im Gegensatz zu den vorgeschichtlichen; in ihrer Seinsweise waren natürlich letztere nicht ungeschichtlich. An Klarheit kommen nach den Schriftzeugnissen die Werkzeuge. Aber dies liegt an der Armut ihres Inhalts; so sind sie wenig ergiebig. Ihnen gegenüber ist der bloße Ausdruck in Kunst und Stil bedeutend reicher, aber auch viel schwerer objektiv und eindeutig zu erfassen. Denn der bloße Ausdruck ist vom Ausdrückenden und seiner Umwelt viel schwerer loszulösen, um unverändert weitergegeben zu werden. Auch ist die Verknüpfung zwischen Innerem und Äußerem vieldeutiger als zwischen Wort und Bedeutung. Endlich sind innere Zuständlichkeiten eingeschlossen in das Psychische und darum nicht unmittelbar miteinander zu vergleichen, sondern nur durch Übersetzung in Mitteilung; die Übereinstimmung zwischen Ausdrückendem und Verstehendem ist daher fast gar nicht nachzuprüfen. Darum ist Geschichte als Wissenschaft auch nicht ein Nacherleben früherer Ereignisse, sondern nur Erkennen. Ein Nacherleben kann auf Grund der geschichtlich feststehenden Ergebnisse versucht werden, besitzt aber keine Bürgschaft für seine Richtigkeit. Dilthey hat in seinen sonst bahnbrechenden Untersuchungen nicht genug zwischen Mitteilung und Ausdruck unterschieden und jene zu nahe an diesen gerückt.

Nach der Leichtigkeit objektiven Erkennens lassen sich folgende Stufen unterscheiden: Am leichtesten erfaßt die Geschichte die Eigenart einer großen Gemeinschaft und ausgedehnter Zeiträume; denn hier sind die Zeugnisse zahlreicher, und die Geschlossenheit ihrer geistigen Welt ist verhältnismäßig gering und unbestimmt. Schwieriger ist schon der Gesamtcharakter und die Grundhaltung eines einzelnen genau festzulegen; aber die Aufgabe ist immerhin in vielen Fällen mit hinreichender Sicherheit zu lösen. Dagegen bleiben die Haltung des gleichen Menschen in einzelnen Geschehnissen, seine wirklichen Beweggründe und seine Stimmungen nur schwer zugänglich, und oft muß man sich hier mit bloßer Wahrscheinlichkeit begnügen.

Geschichtliche Einheiten

In dem gleichen Menschen und in ein und derselben Gemeinschaft ist immer eine Vielzahl geschichtlicher Mächte wirksam. Die Aufmerksamkeit kann sich nun der Gesamtheit dieser Kräfte, wie sie eine Einheit in der abfließenden Zeit bilden, zuwenden. Dann entstehen Lebensbeschreibungen und Geschichten von wirklichen Gemeinschaften, wie eine Geschichte des deutschen Volkes. Oder es werden einzelne dieser Mächte herausgenommen und für sich verfolgt. Dies ergibt Spezialgeschichten, wie Kunstgeschichte oder Wirtschaftsgeschichte. Endlich können beide Arten sich auf eine bestimmte Zeit beschränken, z. B. „Rom zur Zeit des Augustus", oder „Die deutsche Musik im 17. Jahrhundert". Die entsprechenden Begriffe, die Rickert historische genannt hat, gehören zu den bereits behandelten Kollektivbegriffen.

Geschichte und Kunst

Die historischen Begriffe lassen sich nicht durch eine Formel definieren, sondern durch beschreibendes Umschreiten muß der Blick auf das Zentrum hingerichtet werden, von dem aus alles als eine Einheit gesehen wird. Diese Darstellung der Individualität rückt die Geschichte äußerlich an die Kunst; aber nur äußerlich, denn die Kunst ist auf Erfahrung begründete Produktion, wodurch Stimmungen in Gestalten möglichst rein zum Ausdruck kommen eben um dieses Ausdrückens willen. Geschichte dagegen hat als Maß nicht möglichste Reinheit des Ausdrucks, sondern möglichste Nähe zur gewesenen Wirklichkeit. Künstlerische Anlagen können dem Historiker in der Vermittlung seiner Forschungsergebnisse große Dienste leisten, wenn es Dienste bleiben; in der Forschung selber können sie aber ebensogut zur Gefahr werden.

Das Auswahlprinzip

Die Vergangenheit ist so reich, daß sich die Forschung notwendig beschränken muß. Das Auswahlprinzip für eine solche Beschränkung bietet die Methode selbst dar. An sich können alle Menschen

oder Gemeinschaften und alle Ereignisse Gegenstand der Geschichte werden; denn sie sind alle individuell. Wenn nur methodisch richtig verfahren wird, kann im übrigen jeder Forscher sich seinen Gegenstand nach Belieben wählen. Aber viele Menschen und Geschehnisse werden sich in ihrer Individualität so wenig von ihrer Umgebung abheben und nur in so äußerlichen Schichten, daß das Ergebnis die aufgewandte Mühe nicht lohnen wird. Deswegen wendet sich die Forschung von selbst jenen Menschen und Zeiten zu, die etwas Neues in der Geschichte zu sagen hatten und von denen außergewöhnliche Wirkungen ausgingen. Aus dem gleichen Grunde bevorzugt die Forschung in sehr vielen Fällen Gemeinschaften vor einzelnen Menschen.

Erkenntnis nicht von Gesetzen, sondern von Möglichkeiten

Aus dem Formalobjekt der Geschichte folgt ohne weiteres, daß es keine historischen Gesetze geben kann; noch weniger können solche das Ziel der Forschung sein. Gesetze betreffen solches, das sich gleichmäßig wiederholt; Geschichte geht auf das Einmalige aus. Wohl aber können Wissenschaften mit naturwissenschaftlicher Methode, so vor allem die Soziologie, die gleiche Wirklichkeit wie die Geschichte zum Gegenstand haben und Gesetze aufstellen. Diese werden aber immer sehr unbestimmt bleiben und gerade die für uns im Menschlichen so wichtige einmalige Besonderheit auslassen.

Aus dem gleichen Grunde stellt die Geschichte keine Techniken auf für die Zukunft, die immer neu ist; sie ist der Vergangenheit zugewandt. Ihr Sinn ist ein anderer. Sie hebt die Mächte, die uns unbewußt aus der Vergangenheit her in uns wirksam sind, aus dem Dunkel in das Licht der Erkenntnis. Sie lehrt uns so das Gewordene verstehen und öffnet unser Auge für Möglichkeiten da, wo wir sonst nur naturhaft eindeutige Notwendigkeit sähen. Sie gestattet somit Entscheidungen in voller Erkenntnis, d. i. echte Entscheidung statt bloßen Getriebenseins. Sie liegt also im Wesen des Menschen als Person tief begründet und hat in höheren Kulturen eine unersetzbare Rolle.

Geschichte und Wert

An dieser Grenze hört jedoch die Geschichte als solche auf. Nicht sie, sondern die verantwortliche Person entscheidet nun auf Grund der erlangten Erkenntnis. Diese Entscheidung ist frei; sie kann die erkannten Mächte bejahen und sie so verstärken oder sich gegen sie wenden und sie damit schwächen. Die Vergangenheit birgt Gutes und Böses in sich. Geschichtlich Gewordenes nach seinem Wert zu beurteilen und es dann zu bejahen oder abzulehnen, ist nicht Sache der Geschichte, sondern der Person an Hand der Wertgrundsätze. Wollte die Geschichte werten, so müßte sie ihre Objektivität aufgeben. Darum kann Werten nicht die Geschichte als solche kennzeichnen. Es gibt Werte auch außerhalb des menschlichen Gebietes. Und auch der Gegenstand von Wissenschaften wie Soziologie, experimentelle Psychologie, Wirtschaftslehre ist als werthaft zu bezeichnen, ohne daß diese geschichtlichen Charakter hätten. Nur dies eine ist richtig, daß nämlich der bevorzugte Gegenstand geschichtlichen Erkennens, der Mensch, den höchsten Wert darstellt, der uns im Umkreis unserer Erfahrung begegnet. So stellt nicht die Methode den Zusammenhang zwischen Geschichte und Wert dar, sondern der bevorzugte Gegenstand.

Geschichte im Dienst der Freiheit

Da die Geschichte die in uns wirkenden Mächte uns in der Erkenntnis gegenüberstellt und so freieres, verantwortlicheres Handeln ermöglicht, kann man ihren Sinn auch als eine Befreiung des Menschen von der Vergangenheit bezeichnen. Diese Befreiung meint aber nicht einseitig Ablehnung alles geschichtlich Gewordenen. Sind historische Bindungen als zu Recht bestehend erkannt worden, so wäre es ein Mißbrauch, sie abzulehnen, weil sie aus der Vergangenheit herstammen. Eine Befreiung bedeutete eine solche Ablehnung nicht; sie wäre ja, wenn auch nur negativ, von der Vergangenheit bestimmt. Ebenso wäre es falscher Konservativismus, etwas schon allein deswegen für unbestreitbar gut zu halten, weil es historisch geworden ist oder sich in einer früheren Zeit bewährt

hat. Geschichte ist an sich weder Quell des Lebens noch des Todes; der einzelne macht sie dazu durch seine Entscheidungen.

Durch neue Entscheidungen auf Grund geschichtlicher Erkenntnisse wird die Geschichte selbst zum geschichtlichen Faktor. Geschichtliche Kräfte können durch sie zu erneuter Wirkung kommen. Der geschichtliche Einfluß einer Person, eines Werkes oder eines Ereignisses braucht darum vor dem Ende der Menschheitsgeschichte nicht abgeschlossen zu sein. Aber die Unabgeschlossenheit historischen Seins betrifft nicht das Ansich jener Seienden oder Ereignisse. Das je Neue stammt ja aus der Wirklichkeit der lebenden Personen, die die Geschichte wiederholend aufnehmen, hat somit sein Sein in ihnen. Ebenso ist diese Unabgeschlossenheit von der Inadäquatheit geschichtlichen Erkennens zu unterscheiden.

Geschichte und Philosophie

Es ist nicht nötig, daß der Geisteswissenschaftler den letzten Sinn seiner Wissenschaft kenne, noch weniger, daß er ihn bewußt anstrebe. Er soll sich vielmehr von der Sache selber führen lassen. Ebensowenig braucht er als Wissenschaftler sich klarzuwerden über das Sein seines Gegenstandes als solches, über den metaphysischen Sinn und die metaphysische Tragweite seiner Methoden und Grundvoraussetzungen, die oft lange nicht ausdrücklich bewußt werden. Erst wenn aus den Geisteswissenschaften Folgerungen gezogen werden, die über sie selbst hinausgehen, erheben sich diese Fragen. Aber sie können von der Geisteswissenschaft selbst nicht beantwortet werden. Diese weist also über sich hinaus auf eine andere Wissenschaft, auf die Philosophie.

DIE NATURWISSENSCHAFTEN

Die Naturbedingtheit des Menschen

Der Mensch wird nicht nur durch geschichtliche Ereignisse bestimmt. Sein Leben ist auch allseitig von den Naturdingen umgeben und getragen. Für seinen Leib benötigt er Nahrung, Kleidung, Wohnung; und selbst sein geistiges Leben ist durch den Leib so an den Stoff gebunden, daß es der Hilfe und Stütze stofflicher Dinge, wie Bilder, Bücher, Symbole, Instrumente, nicht entbehren kann: ist ja doch schon der sprachliche Verkehr ohne die sinnlichen Laute nicht möglich. Darum ist der Mensch darauf angewiesen, die verschiedenen Naturdinge in ihrer Dienlichkeit oder Abträglichkeit für sein Leben zu kennen, d. h. ihre Wirkungen vorauszusehen, um sein eigenes Benehmen danach einzurichten. Das Leben wäre unmöglich, wenn z. B. die Giftigkeit einer Pflanze oder die Gefährlichkeit eines Tieres immer nur durch die geschehene Wirkung festgestellt werden könnte. So ging von jeher das Bestreben der Menschen dahin, die gleichbleibenden Wirkungen von Stoffdingen vorauszusehen; man hatte immer schon herausgefunden, daß ihr jetzt noch nicht sichtbares Wirken an gewissen, leicht festzustellenden Eigenschaften im voraus abgelesen werden kann, vor allem an Gestalt und Farbe, Art der Bewegung, Gewicht und Härte.

Das Problem der Induktion

Was so der Mensch in unregelmäßiger Weise immer schon tat, ohne sich von seinem Vorgehen ausdrücklich Rechenschaft zu geben, und nur soweit die unmittelbaren Lebensnotwendigkeiten es erforderten, das vollzieht die Naturwissenschaft methodisch. Diese Methode besteht in der unvollständigen Induktion durch das Experiment. Aus wenigen experimentellen Ergebnissen schließt sie auf das Geschehen in der Gesamtheit aller möglichen Fälle der

gleichen Art. Seitdem man über die Berechtigung dieser Methode nachzudenken begonnen hat, schien ein solches Vorgehen logisch nicht gerechtfertigt: Wie ist der Schluß von wenigen Fällen auf alle, selbst die zukünftigen, möglich? Eine Reihe von Lösungen wurde ausgedacht. So setzte man ohne Beweis eine durchgehende Gleichförmigkeit der Natur voraus; aber diese steht ja gerade in Frage. Kant lehrte, der menschliche Geist besitze notwendige Strukturen, die Kategorien, nach denen er die Wirklichkeit schon im Erkennen aufnehmend umforme. Ohne diese Strukturen gebe es kein Erkennen. Darum werde man überall und notwendig die gleichen Verknüpfungen als ihre Auswirkung vorfinden. Erklärt Kant damit sehr einleuchtend die Allgemeinheit und die Notwendigkeit der Naturgesetze, so verschließt er unserem Erkennen den Zugang zur Wirklichkeit, wie sie an sich ist; nur ihre Erscheinung, die Phänomene, erfaßten wir nach ihm. Daß dies nicht richtig ist, haben wir schon am Anfang aufgewiesen.

Das Experiment

Die richtige Begründung und Bewertung der Induktion ist vielmehr in einer Untersuchung des Experimentes, das wesentlich ihren Ausgangspunkt bildet, zu finden. Seiner Natur nach ist dieses ein Vorgehen oder Geschehen, das beliebig oft und von beliebig vielen Forschern in gleicher Weise wiederholt werden kann. Dabei ergibt sich, daß mit einer bestimmten Gruppe leicht feststellbarer Eigenschaften immer eine zweite, schwerer zugängliche Gruppe verbunden ist. Die erste Gruppe dient dazu, das Wesen der Art zu beschreiben; die zweite Gruppe stellt deren notwendige Eigenschaften und Wirkungen dar. So wissen wir, daß mit dem Stoff von bestimmter Farbe, Härte, Gewicht, den man Eisen nennt, eine bestimmte Widerständigkeit gegen Druck, ein bestimmter Schmelzpunkt usw. verbunden sind.

Nun ist es aber ein einsichtiges Seinsgesetz, daß alle Seienden einzelhaft, individuell sind. Zwei völlig gleiche Seiende, die sich durch nichts unterscheiden, selbst nicht mehr durch ihre Individualität, wären nicht zwei, sondern nur ein einziges Seiendes. Wenn

trotzdem das Experiment, an verschiedenen Orten, zu verschiedenen Zeiten, von verschiedenen Forschern an verschiedenen Seienden vorgenommen, das gleiche Ergebnis zeitigt, so kann dies nur daher kommen, daß das experimentelle Erkennen schon durch seine Natur alles bloß einem einzigen Fall Zukommende wegläßt und nur das Gemeinsame zurückbehält oder überhaupt festzustellen gestattet. Das ist aber die zweite der möglichen Arten, zu genau gleichen Begriffen zu gelangen, und sie ist der geschichtlichen gerade entgegengesetzt. Es ist ohne weiteres klar, daß das Ergebnis einer solchen Methode in allgemeinen Gesetzen bestehen muß, die das, und nur das enthalten, was allen Seienden einer Art gemeinsam ist; die ihr entsprechenden Begriffe sind die Allgemeinbegriffe.

Anwendbarkeit der Induktion

Diese Methode erfaßt somit nur eine Teilansicht der Wirklichkeit. Diese Teilansicht nähert sich aber um so mehr der Erkenntnis der ganzen Wirklichkeit, je weniger die einzelnen Seienden einer Art voneinander verschieden sind, je geringer an Stärke ihre Individualität ist. Nun haben wir aber schon mehrfach festgestellt, daß mit der Höhe der Seinsstufen auch diese Stärke abnimmt. Am geringsten unterscheiden sich die letzten Stoffteilchen voneinander, so wenig, daß ihre Unterschiede unter der Beobachtungsgrenze liegen. Wir sind also nicht überrascht, daß diese Methode der Erkenntnis des Stoffes am besten angepaßt ist; was sie hier ausläßt, könnten wir sowieso nicht mehr fassen. Deswegen sind die hier gefundenen Gesetze exakt, d. h., ihr Abweichen von der Wirklichkeit des einzelnen Falls ist so gering, daß es unserer Beobachtung entzogen ist. Aber schon auf der Stufe des pflanzlichen Lebens als solchen hört diese Exaktheit auf, und mehr noch wird sie unmöglich auf der Stufe des Vitalen. Alle biologischen Gesetze grenzen nur mehr Breiten von Möglichkeiten ein, innerhalb deren die Art sich hält. Aber wo innerhalb dieser Breite eine bestimmte Pflanze oder ein bestimmtes Tier zu stehen kommt, z. B. nach Größe, Verhalten, Lebensdauer, das kann durch das Gesetz nur noch mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit vorausgesagt werden. Darum auch gibt

es für freie Handlungen nur statistische Gesetze, die für den Einzelfall bloße Wahrscheinlichkeit besitzen. Diese bekannte Stufung der Exaktheit der Gesetze ist eine Bestätigung der Richtigkeit unserer Untersuchung. Sie zeigt auch den Seinsgrund, auf dem die Methode aufruht: das Seinsgesetz der Entsprechung von Seinsstufe und Individualitätsstärke.

Die Unterscheidung einzelner Ursachen

Die Methode leistet aber noch ein Weiteres. Vergangene Taten und Leistungen erscheinen uns leicht weniger eigenartig, als sie wirklich waren, weil wir sie an unserer Weltauffassung bemessen: die Geschichte erst läßt sie in ihrer wirklichen Neuheit erstrahlen, indem sie sie gegen den Hintergrund der damaligen Welt hält. Umgekehrt macht das Naturgeschehen auf einen Beobachter, der keinerlei naturwissenschaftliche Kenntnisse besitzt, den Eindruck einer unübersehbaren Vielfalt, die immer Neues und Unvorhergesehenes hervorbringt. Deswegen erschien es dem Altertum und Mittelalter von Zufälligkeiten durchsetzt und darum der wissenschaftlichen Erkenntnis nicht zugänglich: die gleichen Ursachen schienen in ihrem Wirken ohne Grund bald nachlassen, bald ganz aussetzen zu können. Durch die Wiederholung des Experiments unter immer neuen Bedingungen ergibt sich aber, daß die Neuheit im Stofflichen nicht auf Zufälligkeit oder auf wechselndem Verhalten der gleichen Stoffdinge beruht, sondern das Ergebnis mannigfacher Verbindungen von einer gewissen Anzahl von Ursachen ist, von denen jede sich immer und überall notwendig in genau gleicher Weise auswirkt; nur das Gesamtergebnis wechselt mit der Gesamtursache. Die Methode gestattet so, zwischen dem von der Natur der Einzelursachen nicht geforderten Zusammentreffen und der notwendigen und darum ständigen Wirkungsweise der einzelnen Ursache zu unterscheiden. Jenes Zusammentreffen bildet den Tatbestand, den der Forscher immer nur feststellen oder voraussetzen kann; die Wirkungsweisen hingegen sind Gegenstand der Gesetze, die vorauszusehen gestatten, welche Folgen ein bestimmter Tatbestand notwendig ergeben wird. Wirkungsweisen, die sich als unter verschiedenen Bedingungen

gleichbleibend gezeigt haben, können nicht in einem äußerlichen Zusammentreffen, sondern nur im Sein dieser Seienden selbst begründet sein und werden sich also nur mit diesem und wie dieses ändern.

Der Seinsgrund der Naturgesetzlichkeit

Was verbürgt aber die Ständigkeit dieser Wirkungsweisen für die Zukunft? Eben das Sein der betreffenden Seienden. Jede Seinsstufe hat eine besondere Weise, sich und damit auch ihre Wirkungsweisen zu ändern. Der Stoff hat weder Freiheit noch Spontaneität, noch Ganzheitsformung; deshalb sind ihm die Grenzen möglichen Verhaltens so eng gezogen, daß sie für uns in eine Linie zusammenfallen. Seine Wirkungsweise kann er darum nicht willkürlich, sondern nur notwendig, d. h. wiederum nur nach einem Gesetz ändern, das die Induktion feststellen kann. Die Pflanze besitzt weder Freiheit noch Spontaneität, das Tier hat keine Freiheit. Ein Stoffding, das Ganzheitsformung besäße, wäre eben kein bloßes Stoffding, sondern eine Pflanze; hätte es dazu noch Spontaneität, so wäre es ein Tier. Das ist nichts anderes als der Satz vom Widerspruch, daß Definition und Definiertes dasselbe sind.

Die Wahrheit der Induktion setzt also weder die Gleichförmigkeit der Natur voraus, die ja nur annähernd besteht, noch auch die Unveränderlichkeit der Zusammenhänge, die einmal als im Sein des Stoffes begründet festgestellt wurden. Aber wenn solche Zusammenhänge sich ändern, so kann dies nur der Seinsweise der jeweiligen Seinsstufe entsprechend geschehen. Man denke an den Zerfall der radioaktiven Stoffe und an die Entwicklungslehre.

Der Ausschluß des Zufalls

Jedoch die eigentliche Schwierigkeit liegt anderswo. Nicht dauernde Verhaltungsweisen machen sie aus, sondern einmalige, zufällige Ausnahmen vom regelmäßigen Geschehen. Warum sollten diese unmöglich sein? Warum sollte nicht ein Stein unter genau den Bedingungen, unter denen er regelmäßig fällt, ausnahmsweise einmal schweben oder hinaufsteigen? Nehmen wir einmal die Möglichkeit einer sol-

chen Ausnahme an. Da sie nicht bloß ein Ausfall von Erwartetem, sondern ein anderes positives Geschehen ist, das an die Stelle des erwarteten getreten ist — nach einem bekannten psychologischen Gesetz läßt allerdings die Enttäuschung oder Überraschung sehr leicht das Positive unbeachtet und bewertet das Geschehen rein als Ausfall, als Fehlen, als Nichtsein —, so muß dies Positive einen hinreichenden Grund haben. Ein solcher Grund könnte aber nur darin liegen, daß das betreffende Seiende Fähigkeiten besitzt, die es bald äußern, bald verbergen und zurückhalten kann. Ein solches Zurückhalten erfordert aber Freiheit oder Spontaneität und außerdem den Gegensatz zwischen Innerem und Äußerem im eigentlichen Sinn. Das alles fehlt aber einem Stoffding. Ein solches kann nichts verbergen oder zurückhalten; sonst wäre es eben ein Tier. Darum gibt es auf der Stufe des bloß Stofflichen keinen Zufall, weil das Stoffding immer mit allem, was es ist, wirkt; und ebenso kein Nachlassen, weil dieses entweder auf Spontaneität oder auf Ermüdung zurückginge, also auf Biologisches. Der Stoff kann keine verborgenen Eigenschaften besitzen im Sinne von Eigenschaften, die je nach Belieben bald sich zeigten, bald ausfielen. Nur uns noch unbekannte Eigenschaften gibt es, d. h. solche, die noch unterhalb der Grenze des bisher Beobachteten liegen. In dem Verschieben dieser Grenzen besteht der Fortschritt der Naturwissenschaften; was bisher durch ein einziges allgemeines Gesetz weniger genau ausgedrückt wurde, wird durch mehrere weniger allgemeine Spezialgesetze exakter formuliert. So ist auch die Naturwissenschaft immer auf dem Wege zum Konkreten als dem allein Wirklichen, aber ohne es je ganz zu erreichen.

Der zwingende Charakter der Naturerkenntnis

Das Experiment ist als beliebig wiederholbar eine besondere methodische Anwendung des allgemeinen Unterscheidungsmittels der Wahrheit, der Konvergenz. Alles von der bloßen Subjektivität der einzelnen Forscher Herstammende wird dadurch beseitigt und so objektive Wahrheit verbürgt. Da aber der Stoff sich nicht wie eine Person nach Belieben eröffnen oder verschließen kann, so sind hier grundsätzlich die Zugangsmöglichkeiten für alle gleich; es kommen

also hier nicht wie in der Geschichte besondere, nur wenigen unmittelbar zugängliche, einmalige Erkenntnisse in Frage. Aus diesem Grund haben die naturwissenschaftlichen Ergebnisse für alle die gleiche Einsichtigkeit, ohne daß eine besondere Vorbereitung oder Haltung erfordert wäre; sie sind zwingender Natur. Die Methode ist also dem Stoff hier völlig angepaßt.

Unanwendbarkeit der Methode auf die sinnlichen Qualitäten

Jedoch stößt hier die Anwendung der Konvergenz auf eine andere Schwierigkeit. Der Stoff antwortet nur uneigentlich durch seine Wirkung auf unsere Sinne, die uns als sinnliche Erkenntnis zum Bewußtsein kommt. Nun aber gehört diese Erkenntnis zum Gebiet des Psychischen, das jedem je eigen und in sich nicht übertragbar ist. Das Rot, das ich sehe, kannst du als von mir gesehenes nicht sehen; den Ton, den du hörst, kann ich als von dir gehörten nicht hören. Es ist also unmöglich, mit Sicherheit auszumachen, ob wir beide auf den gleichen Gegenstand hinblickend genau die gleiche Farbe sehen oder jeder eine verschiedene Abschattung, die wir aber mit dem gleichen Wort bezeichnen. Wahrscheinlich ist es sogar, daß wegen der je individuellen biologischen Struktur letzteres der Fall sein wird. Erscheint nicht je nach dem eigenen Zustand das gleiche Wasser dem einen kalt, dem andern warm? Ist es also an sich kalt oder warm? Die Unvergleichbarkeit der sinnlichen Wahrnehmung als solcher verbietet es daher, Sicherheit darüber zu erreichen, in welchem Grade die sinnlichen Qualitäten dem Stoff an sich zukommen, in welchem Grade sie von dem biologischen Zustand der Erkennenden abhängen. Das bedeutet aber, daß wir über ihr Ansichsein keine Kenntnis erlangen können. Es ist aber auch klar, daß damit nicht ausgemacht ist, wie oft behauptet wird, daß der Stoff überhaupt keine Qualitäten besitzt. Es ist dies sogar sehr unwahrscheinlich.

Die besondere Stellung der Quantität, das Maß

Diese Schwierigkeit wäre unüberwindlich und alle rein objektive Erkenntnis des Stoffes außer seinem Dasein ausgeschlossen, so daß er die in sich völlig unbekannte Ursache unserer sinnlichen Wahr-

nehmung bliebe, wenn nicht eine andere Tatsache uns zu Hilfe käme. An sich sind auch Abschätzungen von Größen und Entfernungen nicht frei von der Einwirkung subjektiver Zustände. So erscheint ein Weg, der dem Müden endlos vorkommt, dem Frischen kurz; eine Stunde vergeht dem Glücklichen schnell, dem Gelangweilten nicht so. Aber die räumlichen Erstreckungen lassen sich auf eine nur bei ihnen anwendbare Weise doch objektiv feststellen. Die einzige Veränderung, die wir in der Außenwelt durch unsern Leib unmittelbar hervorzubringen imstande sind, ist die Verschiebung der Körperdinge im Raume; selbst Sprechen, Schreiben, Malen sind als physisches Geschehen nichts als das. Dieses Verschieben gestattet nun, Körper einander so zu nähern, daß für die Sicht der eine den andern deckt. Solange aber zwischen beiden Körpern ein größerer Abstand besteht, tritt die Deckung ihrer Endpunkte nur von einem gewissen Standpunkt des Beobachters aus ein, nicht jedoch, wenn er näher oder weiter davon entfernt oder links oder rechts davon steht. Nehmen wir aber an, die Oberflächen der beiden Körper berührten sich vollkommen ohne jeden Zwischenraum, so fielen die Endpunkte von allen Standpunkten aus gesehen zusammen, wenn sie von einem aus zusammenfallen. Das heißt aber, daß der Einfluß des Standpunktes des Beobachters ausgeschaltet ist und das Gesehene objektiv statthat. Der erste Körper erschiene nicht mehr je nach der Stellung des Beobachters bald ebenso lang, bald länger, bald kürzer als der zweite, sondern er wäre objektiv gleich lang wie dieser. Einen kleineren Körper mehrfach in gerader Linie an die Oberfläche eines größeren möglichst eng so anlegen, daß das folgende Anlegen je dort anfängt, wo das vorhergehende aufhörte, ist aber nichts anderes, als den größeren mit dem kleineren als Einheit messen. Messen gestattet also objektive Feststellung von Größenverhältnissen. Damit ist aber eine objektive Eigenschaft der Körper in ihrem Ansichsein zugänglich geworden, die Ausdehnung oder Quantität.

Das Verhältnis der Qualitäten zur Quantität, die Technik

Da es Zeit dazu braucht, um Entfernungen zurückzulegen, so kann man gleiche Zeiten durch gleiche Strecken messen, die mit gleicher

Geschwindigkeit durchlaufen werden. Aber auch die Qualitäten lassen sich nun mittelbar messen. Man wußte immer schon, daß man durch Ortsveränderung Qualitäten ändern kann. Dadurch, daß man z. B. einen kalten Körper in die Nähe eines heißen rückt, wird jener wärmer und dieser kälter. Indem man experimentell feststellt, in welchem Sinne eine Ortsveränderung sich auf die Qualitäten auswirkt, und indem man die der Einheit der Ortsveränderung entsprechende Änderung der Qualität als Einheit dieser festlegt, kann man Qualitätsveränderungen objektiv messen. So bezeichnet die größere oder geringere Länge der Quecksilbersäule im Thermometer den Grad der Zu- oder Abnahme der Wärme. Jedoch werden dadurch die Qualitäten selbst in ihrem Ansich nicht bekannter. Wir wissen jetzt nur, welche räumlichen Änderungen erfordert sind, um ein bestimmtes Maß von Qualitätsänderung hervorzubringen. Das bedeutet aber, daß die messenden Wissenschaften, unabhängig von den persönlichen Zielen des einzelnen Forschers, praktisch auf wiederholbare Techniken eingestellt sind. Sie sind der Zukunft zugewandt; aber vom Zukünftigen läßt sich nur das allen gemeinsame Notwendige vorausberechnen, nicht das neue Einmalige. Da ferner jede genauere Messung die früheren überholt, so gehört der Fortschritt zum Wesen dieser Wissenschaften. Durch das Bisherige ist uns klargeworden, warum die Physik auf der Suche nach objektiver Erkenntnis des Stoffes dazu kam, sich auf das Messen, die Quantität, einzuschränken, und daß sie die Qualitäten nur so weit beachtet, als sie auf Quantität zurückgeführt sind.

Das Messen setzt vollkommenes Zusammenfallen des Maßes mit der Oberfläche des zu messenden Körpers voraus. In der Wirklichkeit ist dies immer nur annähernd zu erreichen. Die messenden Wissenschaften geben also nur annähernd richtige Erkenntnisse; die Annäherung läßt sich allerdings grundsätzlich immer weiter treiben. Nur die idealen, unwirklichen Punkte, Linien, Flächen der Geometrie erreichen das Ideal, wie auch nur in der Mathematik vollkommen gleiche Größen gefunden werden. Durch das Messen wird die Mathematik auf die wirklichen Körper anwendbar, und die physikalischen Gesetze lassen sich in mathematischen Formeln ausdrücken.

DER ERKENNTNISWERT DER WISSENSCHAFT

DIE PHILOSOPHIE

Die Grenzen der wissenschaftlichen Erkenntnis

Daß sowohl Geistes- wie Naturwissenschaft objektive Erkenntnis geben, geht aus dem Bisherigen klar hervor. Aber über die Seinsweise ihres Gegenstandes können beide nichts ausmachen. Für beide genügten als Gegenstand rein phänomenale Zusammenhänge; nur die Philosophie zeigt, daß und wiefern die menschliche Erkenntnis darüber hinaus das Ansichsein der Seienden erfaßt. So kann die Geisteswissenschaft nicht entscheiden, ob die Personen und Gemeinschaften der Geschichte substantielle Einzelseiende oder bloße Wirkungszusammenhänge sind; erst die Philosophie weist das Selbstsein der Personen und das auf diesem gründende Zusammenhangsein der Gemeinschaften und des objektiven Geistes auf. Der Naturwissenschaft genügte an sich der gesetzliche Ablauf von Reihen von Erscheinungen ebenso wie ein an sich seiender Stoff; die Philosophie zeigt, daß nur die zweite Erklärung allen Tatsachen gerecht wird.

Das ideale Subjekt der Wissenschaft

Eine ähnliche Überlegung läßt sich für die Subjektseite anstellen. In der wissenschaftlichen Arbeit steht der einzelne Forscher nicht für sich, sondern er vertritt kraft der Anwendung der Methode alle übrigen Forscher. Er denkt und arbeitet, wie ein ihnen allen gemeinsamer Geist denken und arbeiten würde. Kein Forscher weiß ferner alles auch nur in seiner Teilwissenschaft; diese besteht nur im Wissen aller Forscher einer Zeit, ist also gleichsam der Gegenstand des ihnen gemeinsamen Geistes. Kantianismus und Idealismus haben

vielfach diesen gemeinsamen Geist verontologisiert als Bewußtsein überhaupt, als Vernunft, Geist überhaupt. Die einzelnen Erkennenden sollen nach ihnen Teilnahmen an diesem Geist sein. Wiederum könnte sich die Wissenschaft mit dieser Erklärung abfinden oder mit der Erklärung dieses Gesamtgeistes als eines abstrakten Kollektivbegriffes. Die Philosophie zeigt, daß nur die letzte Lösung sich mit dem Selbstsein der Person vereinen läßt, daß also dieser gemeinsame Geist nicht ein wirkliches Subjekt von Wissenschaft und Gegenständlichkeit, sondern nur ein ideales Subjekt ist. Weil das Wesen der Wissenschaft für sich allein nicht das Ansichsein der Seienden als Gegenstand erfordert, es vielmehr genügt, daß sie diese bloß so erfaßt, wie sie allen möglichen Menschen erscheinen, so ist ihr ideales Subjekt die Menschheit.

Vergleich des Erkenntniswertes

Vergleichen wir die beiden Wissenschaftszweige nach ihrem Erkenntniswert untereinander, so hat jeder seine besonderen Vorzüge und Nachteile. Müßten wir einem den Vorzug geben, so wäre es eher die Geschichte. Die Physik erfaßt vom Stoff objektiv nur das Dasein und die Größenverhältnisse von Wirkungen; alles andere bleibt auch ihr nur durch Analogien hindurch zugänglich. Es kann also keine Rede davon sein, daß sie uns sein Wesen offenbarte. In den Geisteswissenschaften hingegen haben wir es mit Wirklichkeiten zu tun, die wir in ihrem Ansichsein weitgehend verstehen, mit menschlichem Geistesleben, menschlichem Wollen und Gestimmtsein. Allerdings ist der geschichtliche Gegenstand so reich und tief, daß in den letzten Tiefen meist nur Wahrscheinlichkeit zu erreichen ist; aber in den mehr äußeren Schichten, wie Tatsachen, Dasein, allgemeine geistige Art geschichtlicher Seiender, ist nicht weniger Sicherheit zu gewinnen als in den Naturwissenschaften. Auch in diesen fehlt es übrigens nicht an bloß wahrscheinlichen Ergebnissen. Was sie vor der Geschichte auszeichnet, ist ihr zwingender Charakter, dessen Grund, wie wir sahen, in der Natur des Stoffes liegt.

Beide Wissenschaften verwenden die allgemeinen Seins- und Denkgrundsätze, ohne sie selbst beweisen zu können. Sie setzen

beide voraus, daß alles seinen Grund hat. Wer meinte, daß Materie oder Energie ohne Grund spurlos ins Nichts verschwinden könne, wer also nicht wenigstens einschlußweise die Gesetze von der Erhaltung der Masse und der Energie annimmt, dem wird es nicht in den Sinn kommen, danach zu forschen, was aus dem scheinbar Verschwundenen tatsächlich geworden ist.

Wesen und Aufgabe der Philosophie

So sind beide Wissenschaften in vielfacher Weise auf eine andere verwiesen, die Philosophie, die die Seinsweise der Seienden, wie sie an sich ist, das Wirkliche als solches oder das Sein als solches erkennen will. Dieser Verweis besteht jedoch nur für den Erkenntniswert der Methoden und die Seinsweise ihrer Gegenständlichkeit als ganzer. Innerhalb ihres Gebietes ist jede Wissenschaft selbständig. Aber die einzelnen Gebiete ins Gesamt der Wirklichkeit und die verschiedenen Wissenschaften in die Einheit der Person einzuordnen, das steht wiederum in der natürlichen Ordnung nur der Philosophie zu, weil sie als Wissenschaft des Seins alles Subjekthafte und alles Gegenständliche übergreift und so zusammenschauen kann.

Die Methode der Philosophie

Die Methode der Philosophie kann sich darum weder einseitig nach der Methode der Naturwissenschaft noch nach der Methode der Geisteswissenschaft richten; sie kann weder reine, von der Erfahrung unabhängige Ableitung a priori noch überall verstehende Auslegung sein. Jedesmal hebt sie sonst sich selbst auf, wie das der auf Naturwissenschaft sich einseitig stützende Kantianismus oder die auf Geisteswissenschaft sich aufbauende Existenzialphilosophie zeigen; beide verfehlen notwendig das Sein an sich. Ihre Methode ist vielmehr dem Sein nur dann angemessen, wenn sie alle Erkenntnisse sowohl des Alltags wie auch der Wissenschaft mit all dem, was sie einschließen und voraussetzen, zur ausdrücklichen Gegebenheit bringt und sie mittels der beiden mit dem Sein miterkannten Seins-

prinzipien prüft. Was diesen Prinzipien restlos standhält, ist nicht bloß durch Umsetzung entstandenes vitales Phänomen, sondern Sein; darum gilt eine solche Erkenntnis für jedes geistige Wesen, mag seine Art, zu erkennen, von der menschlichen noch so verschieden sein. Darum ist das ideale Subjekt der Philosophie nicht die Menschheit, sondern der Geist überhaupt. Dieser ist aber nicht mit gewissen idealistischen Systemen (Hegel) als substanzhaftes Einzelseiendes zu denken, das alle Wirklichkeit ausmachte, Subjekt aller Gegenständlichkeit wäre und in der Menschheit zum Bewußtsein käme. Daß der Mensch auf diese Weise nur abstrakte absolute Erkenntnisse erreicht, wurde schon mehrfach festgestellt. Auch in unserem philosophischen Erkennen macht sich also das menschliche Element noch negativ, aber nicht mehr positiv den Inhalt umformend bemerkbar. Darum haben sichere philosophische Erkenntnisse absolute Zuverlässigkeit, die nie eine Ausnahme erleiden kann. Solcher Erkenntnisse bedürfen wir aber da, wo der nicht wieder zurückzunehmende oder gutzumachende Einsatz unseres ganzen Seins gefordert wird, wo es geht um unser Schicksal, soweit dieses unserer Entscheidung anheimgestellt ist.

DIE KUNST

Die Grundlagen

Das Gespräch enthält gewöhnlich nicht nur Mitteilung von Bedeutungen, sondern es ist auch gleichzeitig Ausdruck von Stimmungen und Gefühlen, die wir den Seienden gegenüber empfinden. Alle Seienden der uns vertrauten Welt besitzen für uns einen gewissen Stimmungsgehalt, der an die sinnlich sichtbare, hörbare und tastbare Gestalt und ihr Erinnerungsbild geknüpft ist und bald schwächer, bald stärker hervortritt. Vom Gegenstand geht dieser Gehalt leicht auf das Wort über, das ihn bezeichnet. Deshalb rufen Gestalt und Wort ihrerseits diesen Gehalt wieder hervor und können so als Mittel dienen, ihn auszudrücken. Die Verknüpfung von Stimmung und Ausdruck ist durch naturhafte und geschichtliche Faktoren bestimmt.

Im gewöhnlichen Leben ist dieser Gehalt meist verworren. Da jedes wirkliche Seiende unserer Betrachtung viele Seiten darbietet und uns in mannigfacher Weise betreffen kann, so erweckt es verschiedene, oft entgegengesetzte Eindrücke, die sich durchkreuzen und schwächen. Es kommt so zu keiner einheitlichen Stimmung. Außerdem sind wir von der Sorge um unser Dasein so sehr in Anspruch genommen, daß wir für die Stimmung an sich so wenig Aufmerksamkeit übrighaben wie für das Ansichsein der Gegenstände, sondern sie ebenfalls nur insofern beachten, als sie zur Erreichung unserer Absichten in Bezug steht.

Wesen und Wahrheit

Der Kunst fällt nun in diesem Verhältnis zwischen Stimmung und Ausdruck eine ähnliche Aufgabe zu wie der Wissenschaft in bezug auf die Mitteilung. Wie diese die Aufmerksamkeit vom unmittelbaren Nutzen oder Schaden auf die Objektivität der Seienden hin-

lenkt, so wendet sich die Kunst, unbekümmert um andere, greifbarere Werte, dem Ausdruckswert der Seienden und Gestalten als solchem zu. Und wie die Wissenschaft durch ihre Methode das Ungenaue und oft nur halb Wahre der alltäglichen Begriffe klärt und reinigt, so geht die Kunst dem Ausdruck einheitlicher Stimmungen nach. Indem sie alles Störende und Verwirrende ausläßt, sucht sie die reine Gestalt als eine solche, die nur einheitliche, harmonische Stimmungen erweckt. Wo zwischen Stimmung und Ausdruck völlige Anpassung gelungen ist, wird eine eigene Notwendigkeit, eben ästhetische Notwendigkeit, oder auch ästhetische Wahrheit, empfunden. Dadurch erhält eine solche Gestalt ästhetische Allgemeingültigkeit, d. h., im Bereich gleicher geschichtlicher Bedingungen wirkt sie auf alle in gleicher Weise als Ausdruck gleicher Stimmungen. Aus der dargelegten Aufgabe der Kunst ergeben sich zwanglos auch ihre übrigen Wesenszüge.

Der Stil

Kunst ist zunächst kein bloßes Abbilden der Natur. Sie ahmt diese nur in dem Sinne nach, daß sie ihr ihre Gestalten entnimmt, weil die Verknüpfung zwischen Gestalten und Stimmungen im vorkünstlerischen Umgang mit den Seienden vollzogen wird. Aber sie verändert die ästhetisch unreinen Naturgestalten durch Auswahl, Zerlegung, Zusammensetzung und Umgestaltung und erhöht so ihren Ausdruckswert. Sie betont, was in der von ihr gewünschten Richtung liegt, und schwächt Widerstreitendes bis zu dessen völligem Verschwinden ab. Alle Kunst hat darum Stil; dieser ist nichts als die bald stärkere, bald schwächere Umgestaltung des Gegebenen im Dienste der Reinheit des Ausdrucks. Die Kunst will uns ja auch nicht über Gegenständliches belehren, sondern es als Ausdrucksmittel benützen. Sie verfügt darum mit großer Freiheit über das gegebene Bild und kann bis zu seiner völligen Auflösung gehen. Da jedoch die Stimmungen ursprünglich an die vorgefundenen Gestalten gebunden sind, läuft eine allzu starke Stilisierung Gefahr, das Band zu durchschneiden, und hört dann auf, künstlerisch wertvoll zu sein.

Gegensätzliche Struktur

Gestalten wie Stimmungen sind an die Stufe des Biologischen gebunden. Darum sind sie gegensätzlich gegliedert. Deswegen spielt der Gegensatz im Kunstwerk eine wesentliche Rolle. Der richtige Ausgleich, das Gleichgewicht der Gegensätze ist ausschlaggebend für die ästhetische Wirkung. Die Verteilung der Farben und Töne, von Licht und Schatten, von Stoff- und Tonmassen, von Spannung und Entspannung bringt eine rhythmische Bewegtheit der Stimmung hervor, die im Falle künstlerischen Gelingens um die beste Lage wogt und so vor allzu rascher Erschöpfung bewahrt bleibt. Gestalten und richtige Verhältnisse erhalten aber oft durch eine geringe Änderung an einer Stelle eine gänzlich andere Wirkung. Darum ist das Kunstwerk etwas Zartes, Gebrechliches, das eine geringfügige Änderung, etwa der Klangfarbe eines Vokals in einem Verse, um seine Schönheit bringen kann.

Begrenzte Allgemeingültigkeit

In seiner Allgemeingültigkeit ist der künstlerische Wert stärker bedingt als die Mitteilung. Der Ausdruck ist viel inniger an die jeweilige Gesamtlage gebunden und läßt sich von ihr nur mühsam zur Weitergabe ablösen. Für Menschen mit anderer Erfahrung und anderem geschichtlichen Erbe haben die gleichen Gestalten oft nicht den gleichen Stimmungsgehalt. Das ist besonders klar an den Worten, die in verschiedenen Sprachen die gleichen Seienden bezeichnen; die mitschwingende Stimmung ist oft ganz verschieden. Darum ist auch Dichtung, vor allem lyrische Dichtung, fast unübersetzbar. Nicht nur wird durch eine Übersetzung die dichterische Gestalt zerstört, sondern auch der stimmungsgemäße Zusammenklang aller Worte umgeworfen. So ist Kunst stark an Gruppen und Gemeinschaften gebunden. Zwischen Seiendem und Erkennen gibt es nur eine Wahrheit, weil die Erkenntnis auf das Ansichsein geht. Für eine und dieselbe Stimmung gibt es aber viele mögliche Ausdrücke. Darum gibt es nicht bloß einen Stil, der schön wäre, nicht bloß eine wahre Kunst, sondern es besteht wesensgemäß in Raum und Zeit eine Vielfalt. Aus dem gleichen Grunde macht auch ein nach-

folgendes Kunstwerk, selbst wenn es die früheren an Schönheit übertreffen sollte, diese nicht überflüssig.

Die Allgemeingültigkeit und darum auch der Wert eines Kunstwerkes wird um so größer sein, je weniger es sich an die wechselnden Stimmungen der Oberfläche hält, sondern jene personnahen Tiefen zum Ausdruck zu bringen vermag, wo unser Sein stimmungsgemäß auf die großen Fragen und Erfahrungen antwortet, die jedem Menschen immer neu begegnen und immer aufs neue fesseln, weil sie unser eigenstes Sein betreffen. Solche Werke gehören zum unsterblichen Besitz der Menschheit. Allerdings besitzen wir kein Mittel, uns zu vergewissern, daß wir vor einem solchen Kunstwerk genau dasselbe empfinden wie die Zeitgenossen des Künstlers; denn wie für die sinnlichen Qualitäten versagt für die Stimmung die Konvergenz. Aber eine solche Versicherung ist für den Genuß des Kunstwerkes auch ohne jede Bedeutung.

Der Sinn: Gemeinschaft und Lebenserhöhung

Denn Kunst als solche will uns nicht über das Ansich der Seienden belehren. Sie ist Ausdruck, nicht Mitteilung. Wo letztere verwendet wird, wie in der Dichtung, da ist sie nur Mittel, nicht Ziel. Der Sinn der Kunst im Ganzen des menschlichen Lebens ist ein anderer. Zunächst kann sie für Gruppen und Gemeinschaften gleiche Stimmungen allgemein faßlich darstellen und durch die gemeinsame Stimmung die Gemeinschaft zum Erlebnis bringen. Darum umrahmt und begleitet sie Feiern und Feste. Deswegen schaffen sich Religionen, Volkstum und andere den Menschen tief erfassende Gemeinschaften ihren künstlerischen Ausdruck, der wieder auf die Gemeinschaft zurückwirkt.

Die Kunst lenkt ferner unsern Blick von den Sorgen des Lebens weg den Gestalten zu, deren Wahrnehmung das Herz erfreut. Indem sie diese aus der unmittelbaren Verknüpftheit mit dem Leben herauslöst, nimmt sie ihnen den Stachel der Sorge, ohne die Konkretheit der Gestalt und damit ihren Stimmungswert zu zerstören. Ruhig und frei kann der Mensch auch das Schrecklichste betrachten, den menschlichen Möglichkeiten, die sonst sofort Kampf oder Flucht

hervorrufen, stimmungsmäßig sich hingeben; er weiß, auf der Ebene des Wirklichen wird er nicht betroffen. So erlebt er das Leben ohne seine Sorgen. Die Kunst gibt ihm Entspannung im Kampf des Lebens. Sie schafft um ihn eine Zone der Unbedrohtheit. Darum wird sie als Befreiung, ja als Heil erfahren. Aber die Befreiung, die sie zu bieten vermag, ist eben künstlich, nicht wirklich, ein Wegsehen von der Bedrohtheit, nicht ihre Aufhebung. Kunst darf sich darum für einen Menschen nicht an die Stelle der Wirklichkeit setzen, für ihn eine Religion werden. Sie soll ihm vielmehr für einige Augenblicke die Last des Daseins von den Schultern nehmen, damit er sie dann neu gestärkt weitertragen kann.

Durch solche Befreiung kann die Kunst, obschon sie dazu nicht berufen ist, neue Erkenntnisse objektiver Art zu vermitteln, unsern Blick aus seiner Befangenheit lösen und so mittelbar dazu befähigen, neue Wirklichkeiten, vor allem natürlich des menschlichen Seins, gewahr zu werden. In gleicher Weise kann sie mittelbar den Willen beeinflussen. Sie schaltet zwar das Zweckwollen aus; aber sie erweckt Stimmungen. Wie diese ursprünglich aus Haltungen und Entschlüssen der Welt gegenüber entsprangen, so können sie umgekehrt auch rückwirkend den Weg zu neuen Haltungen und Taten frei machen.

Kunst und Sittlichkeit

Weil die Kunst als solche es weder mit Wirklichem zu tun hat, noch Stimmungen der freien Entscheidung unmittelbar unterliegen, so kennt der ästhetische Bereich wohl Wert und Unwert, aber keine Verpflichtung wie das Sittliche. Nur das Kunstschaffen und der Kunstgenuß unterliegen als freies Tun verantwortlicher Verpflichtung, die aber sittlicher, nicht ästhetischer Natur ist. Denn auch die Kunst ist für die Person da, kann nur in einer leibgebundenen Person bestehen, für die als leibliche der Ausdruck wesentlich ist und die als Person über ihn verfügt, sich ihm objektiv gegenüberstellen kann. Wo Kunst die Person als solche gefährdet, wird sie, ohne aufzuhören, Kunst zu sein, unsittlich und untergräbt die eigenen Voraussetzungen.

Das Schöne

Als allgemeine Wesensbeschreibung des Schönen ergibt sich aus dem Voraufgehenden: Schön ist sinnlich Wahrnehmbares, das allgemein gefällt; Gefallen ist dabei zu unterscheiden von Begehren und Wollen. Je allgemeiner in Raum und Zeit dieses Gefallen ist, um so reineren Ausdruck hat die Stimmung gefunden, und um so allgemein menschlicher ist diese. Der metaphysische Ort des Schönen ist so die Grenzscheide, wo Leben und Geist sich begegnen, aber auf der Seite des Lebens.

FÜNFTER TEIL

NATÜRLICHE GOTTESLEHRE

ERSTES KAPITEL

DAS DASEIN GOTTES

Bedeutung der religiösen Frage

Am Schluß der Wissenschaftslehre sprachen wir von Erkenntnissen, die einen entscheidenden Bezug zu unserm Schicksal haben. Gemeint war die Frage nach dem Dasein und dem Wesen Gottes. Daß unser Sein nicht absolut ist, das ist ohne weiteres klar. Nach allen Seiten hin sind wir von anderem abhängig, können ohne anderes nicht existieren. Unser Dasein ist also von diesem Anderen bedingt. Alles Bedingte verweist aber auf ein Letztes, das durch nichts als sich selbst bedingt, das absolut ist. Von ihm hängt alles Bedingte ab. An diesem absoluten Sein wird sich demnach die Frage unserer Existenz schlechthin, unseres Schicksals entscheiden. Je nachdem wir eine Kenntnis von diesem Sein erhalten können und je nachdem die Frage nach seiner Wesensart zu beantworten ist, muß unsere Stellungnahme ausfallen. Anders, wenn dieses Wesen unpersönlich ist; dann wird eine letzte Stellungnahme zu ihm überflüssig; unser Schicksal wird sich automatisch erledigen. Anders wieder, wenn es irgendwie persönlicher Natur ist, also auf unser Verhalten ihm gegenüber in irgendeiner Weise antworten kann; dann wird es von diesem Verhalten abhängen, wie unser Schicksal sich gestaltet.

Das Heilige und die Religion

Daß über das gewöhnliche Sein hinaus etwas anderes vorhanden ist, mit dem unser Schicksal irgendwie verbunden ist, das hat man

immer, wenn auch dunkel, gewußt. Immer hat sich angstvolle und zugleich erwartende Verehrung diesem oder diesen Seienden zugewandt. Man wußte, daß sie ganz anders seien als die Seienden, denen man in der Welt begegnete, machtvoll dem Menschen und seiner Welt überlegen und im Dasein gesichert. Zu allen Zeiten begegnete man dem Göttlichen und allem, was damit in Beziehung steht, dem Heiligen, mit einer eigenartigen, zugleich anziehenden und Abstand gebietenden Scheu. Aus den Formen des Umgangs mit ihm ergibt sich ferner, daß man es als irgendwie personhaft betrachtete, daß man glaubte, die göttlichen Wesen seien fähig, zu verstehen und aus eigener Mächtigkeit frei zu handeln. Die größten Anstrengungen und Opfer hat der Mensch gebracht, um das Wohlwollen dieser Wesen zu erflehen oder gar zu erkaufen. Wußte man doch dunkel, daß unter all den Einzelgaben, um die man bat oder trotzte, es um das Letzte, Ganze, um das Schicksal ging.

Alle lebendigen Beziehungen zu solchen Wesen, die als über dem menschlichen Schicksal machtvoll thronend geglaubt werden, nennt man Religion. Religion findet sich in den mannigfachsten Formen bei allen Völkern. Das religionslose Volk, von dem man früher so geläufig sprach, ist immer noch erst zu entdecken; nur in gewissen Büchern führt es noch ein papierenes Dasein. Für den Philosophen stellt sich die Frage, wie es doch kommt, daß die Menschen wenigstens in ihrer überwältigenden Mehrheit sich nicht mit den bloßen Tatsachen begnügen können, daß der Positivismus für die Menschheit nicht ausreicht, sondern daß sie immer wieder darüber hinausstrebt. Ist diese Tatsache im menschlichen Sein begründet, also eine Art subjektiver Anlage? Oder beruht sie auf dem Sein überhaupt und hat darum entscheidenden Charakter? Dabei braucht uns die Vielgestaltigkeit der religiösen Vorstellungen und Übungen nicht zu stören. Wir wissen schon, daß Allgemeines immer Abstraktion aus dem Konkreten ist. Wie die einzelnen Menschen individuell verschieden sind und doch nicht aufhören, Mensch zu sein, gleichsam dies eine Thema variieren, so kann auch dieses Thema der Transzendenz über die Erfahrung hinaus von den verschiedenen Menschen in immer neuen Variationen wiederholt werden, so daß es als objektives Moment in allen Einzelfällen wirklich ist und aus ihnen abstrahiert werden kann. Es muß also untersucht werden, ob

das Sein selbst in sich einen solchen Verweis zur Transzendenz enthält.

Das absolute Sein

Ohne weiteres ist klar, daß ein absolutes Sein existieren muß. Das ist nur ein anderer Ausdruck des Satzes vom hinreichenden Grunde. Absolut ist das Sein, dessen Dasein von keinen Seienden außer ihm abhängig, das von aller Bedingtheit gelöst ist. Alles andere Sein ist bedingt. Das erste Sein, ob es nun geworden ist oder nicht, muß absolut sein, da ein anderes Sein, von dem es abhinge, fehlt. Nicht nach der Existenz dieses Seienden geht also eigentlich die Frage, sondern vielmehr danach, wo es ist und wie es ist. Ist etwas innerhalb der Welt möglicher Erfahrung dieses Sein, oder ist es die Gesamtheit erfahrbaren Seins der Welt, oder etwas anderes? In letzterem Falle können wir gleich eine Erkenntnisbedingung ableiten. Sein Sein darf dann nämlich nicht gegeben sein nach Art der innerweltlichen Seienden; denn alles, was unserer Erfahrung zum unmittelbaren Gegenstand wird, gehört zum Innerweltlichen. Somit müßte es dann auf eine andere Weise erkannt werden, ohne selbst zur direkten Gegebenheit zu kommen.

Der Pantheismus

Daß ein Seiendes innerhalb der Welt das Absolute sei, wird kaum je im strengen Sinne angenommen; dazu ist die Bedingtheit aller einzelnen Seienden zu sichtbar. Auch da, wo in gewissen heidnischen Religionen das Göttliche in einem innerweltlichen Seienden lokalisiert erscheint, fehlt doch nie eine gewisse, mehr im Hintergrund stehende Ahnung der Transzendenz; nicht in ihrem naturhaften Sein werden die heiligen Dinge und die Götterbilder verehrt, sondern wegen der geheimnisvollen Macht, die über dieses Sein hinausgeht. Anders steht es dagegen mit der Ansicht, daß die Gesamtheit aller Seienden, die Welt als Ganzes, das Absolute sei. In Theorien wird solcher Pantheismus vertreten. In der religiösen Praxis erhält allerdings diese Welt wieder eine Transzendenz, die

sie über sich hinaushebt. Man verpersönlicht sie, man schreibt ihr personhafte Eigenschaften zu — die Natur ist weise, ist eine gütige Mutter —, man hegt ihr gegenüber religiöse Verehrung und Ergebenheit. Der Pantheismus als Religion befindet sich somit in der besonderen Lage, daß er einen Verweis des erfahrbaren Seins über sich hinaus zugleich ablehnen und bejahen muß: ablehnen, weil ja die Welt als absolutes Sein nicht über sich hinausweisen kann; bejahen, weil sonst die religiöse Haltung ihr gegenüber nicht zu erklären ist.

Die Außerweltlichkeit des Absoluten; die Analogie

Eine Untersuchung des Seins der Welt ergibt nun, daß dieses bedingt ist. Somit kann die Welt nicht das Absolute sein. Da aber ein Absolutes existiert, muß es also außerweltlich sein. Kann dies nachgewiesen werden, so ergibt sich daraus bereits ein Doppeltes: Einmal, daß diese Aussage zunächst und direkt die Welt, also die erfahrbaren Seienden betrifft, nur indirekt über sie hinausgeht, weil sie selber über sich hinaus verweisen. Es wird also die Erfahrung nicht eigentlich überschritten, sondern es ist so, daß man die Ganzheit der Erfahrung nicht umfaßt, wenn man nicht diesen Überstieg als mit der Welt mitgegeben erkennt. Zweitens ist damit das außerweltlich Seiende nicht in sich selbst gegeben, sondern es ist nur auf es verwiesen. Alle Erkenntnisse, die wir von ihm haben, machen es nicht in sich zum Gegenstand unserer Erkenntnis. Deswegen bleibt alle unsere Erkenntnis davon analog. Diese Analogie ist mit natürlichen Mitteln nie zu überschreiten; geschähe dies, so würde das Absolute zum innerweltlich Seienden, d.h., es hörte auf, das Absolute zu sein. Daß aber für das Absolute Analogie besteht und es deswegen in Analogie zum innerweltlichen Seienden gedacht werden kann, ergibt sich aus dem, was früher festgestellt wurde: daß alle Seienden zu allem andern Sein analog sind; was diese Bedingung nicht erfüllt, kann nicht wirklich sein. Was sich also vom Sein des absoluten Wesens erkennen läßt, ist dies, daß es alle die Merkmale oder Bestimmungen nicht haben darf, die die Welt zur Welt machen, oder mit andern Worten, daß es diese Bedingungen überschreiten muß und doch seiend ist. Die Tatsachen, die die Bedingtheit des

Seins der Welt erkennen lassen, sind die Veränderlichkeit, Begrenztheit und gegenseitige Abhängigkeit der Weltdinge. Daraus ergibt sich die Bedingtheit oder Nichtnotwendigkeit ihrer Existenz oder der Existenz der Welt überhaupt.

Die Veränderlichkeit der Welt

In jeder Veränderung liegt eine Verwiesenheit an ein anderes Seiendes. Würde nämlich das sich ändernde Seiende die adäquate, totale Ursache der Änderung sein, so müßte es das Ergebnis der Änderung schon vorher in sich enthalten. Sonst fehlte nämlich der hinreichende Grund für die konkrete Totalität der Änderung. Es genügte nicht das Dasein des Grundes für Änderungen im allgemeinen, da jede wirkliche Änderung konkret ist. Diese Konkretheit müßte als ganze mit ihrer einmaligen Individualität schon vorliegen; das machte aber die kommende Änderung nicht bloß überflüssig, sondern auch unmöglich, weil das, was erst werden sollte, als dieses Einmalige bereits wäre und dasselbe nicht zweimal existieren kann. Somit kann da, wo Veränderung möglich ist, der ganze Grund für eine Änderung nie in dem sich ändernden Seienden liegen. Ein sich änderndes Seiendes steht somit immer unter dem realen Einfluß eines andern, von dem es zu seiner letzten Konkretheit mitbestimmt wird, von dem es für seine letzte Konkretheit abhängt. Da nun alles, was existiert, diese letzte Konkretheit haben muß — Abstraktes kann nicht existieren —, so ist ein für fremden Einfluß zugängiges Wesen für seine Existenz von andern abhängig oder in seiner Existenz bedingt.

Alle innerweltlich Seienden sind veränderlich und deswegen in ihrem Sein bedingt. Es könnte also höchstens noch die Möglichkeit in Frage kommen, daß zwar die einzelnen Seienden bedingt sind, nicht aber die Welt als Ganzes. Doch läßt sich dies nicht halten. Das Sein der Dinge ist bedingt. Diese Bedingtheit ist nicht eine nebensächliche Eigenschaft, sie geht gleichsam bis ins Mark ihres Seins. Darum kann die Gesamtheit der Seienden kein anderes Sein haben; ist sie doch nichts neben und über den Einzeldingen zusammengenommen. Bloße Summierung bringt niemals wesentliche Erhöhung

des Seins zustande. Das Zusammenwirken der einzelnen Seienden setzt immer schon Zugänglichkeit für fremden Einfluß, somit Bedingtheit voraus, kann also am allerwenigsten Absolutheit in sich bedingter Seiender zur Folge haben.

Somit ergibt sich, daß die Veränderlichkeit der Welt diese als ganze wie in den einzelnen Seienden als bedingt erweist. Was bedingt ist, existiert nicht aus sich allein, darum nicht notwendig. Es könnte auch *nicht* sein, wenn nämlich die Bedingung, deren Dasein von ihm nicht abhängt, nicht eingetreten wäre. Die letzte Bedingung ist das absolute Sein. Folglich existiert dieses als nichtweltliches Sein, und zwar muß es unveränderlich sein. Aber es handelt sich um eine Unveränderlichkeit, die wir nur analog erfassen. Es ist die Unveränderlichkeit der Fülle, des bereits Besitzens, des nicht Bedürfens, nicht die der Trägheit, Leblosigkeit, des Unvermögens aus Mangel an Kraft und Sein.

Die stärkste Veränderung, die wir kennen, ist das Entstehen und Vergehen. Hier ist aus dem Satze vom hinreichenden Grund ohne weiteres klar, daß kein Seiendes sich selbst zum Dasein bewirken kann. Wirken setzt ja Sein schon voraus, dessen Ausfluß es ist. Darum ist alles Entstehende und Vergehende in seiner Existenz bedingt. Das Absolute kann somit dem Entstehen und Vergehen nicht unterworfen sein. Es wurde weder durch sich noch durch anderes hervorgebracht. Man kann also nicht sagen, es sei causa sui, sondern nur, es sei sua ratio, es sei der mit sich identische Grund seines ganzen Seins.

Die Endlichkeit

Auch die Begrenztheit der Weltdinge erweist ihre Bedingtheit. Alle Existierenden sind, und zwar in der Weise, daß Existieren, Sein von jedem einzelnen in eigentlicher Weise ausgesagt werden kann. Und doch ist ihr Sein immer dieses Sein, immer dieses Existieren und nicht das andere. Das einmalige Sosein der Einzelexistenz ergibt sich nicht aus dem Existieren schlechthin; es ist rein tatsächlich. Also muß es durch andern Einfluß dazu bestimmt worden sein. Demnach existieren begrenzte Seiende bedingt. Das Absolute kann somit nicht begrenzte Existenz haben, nicht Existenz, die auf eine Weise

diese ist, daß neben ihr noch andere Existenz des gleichen absoluten Grades ist, die sie nicht umfaßt. Ihre Existenz muß daher schlechthin alle Möglichkeit des Existierens in sich schließen: das Absolute ist unendlich, aber nicht als Summierung endlicher Seiender in unendlicher Anzahl, da deren Sein immer begrenzt, bedingt bliebe; sondern es ist unendlich durch eine alle Seinsfülle in sich fassende Existenz, die darum jenseits von allen Seinsstufen steht und deren Wirklichkeit auf unendliche Überweise ewig in sich enthält. Hier folgt die Einmaligkeit des Daseins aus dem Wesen selbst und fällt begrifflich mit ihm zusammen. Gott ist unendlich stark einmalig.

Die gegenseitige Abhängigkeit

Schließlich offenbart die gegenseitige Abhängigkeit des Weltlichen dessen Bedingtheit. Durch die gegenseitigen Abhängigkeiten kommen die einzelnen Seienden erst zur vollen Auswirkung ihres Wirkenkönnens, also ihres Seinkönnens. Deshalb vermag das Einzelne als Glied der Ordnung mehr, als wenn es allein ist. Wo aber das Seinkönnen bedingt ist, ist das Sein bedingt. Darum kann das Absolute kein Ordnungssystem bilden. Somit kann die Welt, die ja aus solchen Systemen aufgebaut ist, nicht das Absolute sein. Dieses muß vielmehr jede Vielheit transzendieren in einer Einheit, die so in sich geschlossen ist, daß sie nichts außer sich bedarf und darum nicht abhängig werden kann.

Die Kontingenz

Wo Abhängigkeit, Begrenztheit, Veränderlichkeit, da ist Bedingtheit des Seins selber. Aus sich allein also haben diese Seienden keine Existenz; es gehört nicht zu ihrem Wesen, daß sie existieren. Darum können sie auch entstehen und vergehen. Solche Seiende sind kontingent, sein- und nichtseinkönnend. Sie finden sich daher im Dasein vor, weil ihnen vor allem Sich-finden das Dasein von anderswo zukommt. Darum ist ihnen dieses Dasein als Tatsache zwar gegeben, aber in seiner bloßen Tatsächlichkeit. Für sich allein genommen, ist es dem Verständnis nicht restlos durchschaubar, sondern erst dann,

wenn man es in seiner Bedingtheit durch das Absolute sieht. Anders ist es beim Absoluten. Es existiert so, daß es zu seinem Wesen gehört, zu sein. Es ist *der* Seiende oder das Sein schlechthin; Sein nunmehr aber nicht als Abstraktion, sondern als höchste Konkretheit der Seinsfülle. Für Gott ist das Dasein keine bloße Tatsächlichkeit, sondern, voll verstanden, reine Lichtfülle, beruhigte Selbstverständlichkeit. In ihm fallen Sein und Seinkönnen, Prinzip und Tatsache, Idee und Einzelfall in absoluter Einheit zusammen.

Da alles Innerweltliche in seinem Sein bedingt ist, muß es letztlich vom Absoluten bedingt sein. Mit andern Worten, das Absolute ist die letzte Ursache alles Daseins. Darum hat Gott alle Seinsmacht, die sich in der Welt findet, nicht auf weltliche, sondern auf außerweltliche, unendliche Überweise ewig in sich geeint. Er hat also in jeder Beziehung mindestens die Seinshöhe des höchsten Seienden, das wir kennen. Damit ist uns ein Mittel gegeben, wie von ferne noch Weiteres auf analoge Weise über Gottes Wesen auszumachen. Im jeweiligen Anstieg durch die Seinsstufen hindurch ergibt sich gleichsam eine Linie, die asymptotisch auf Gott hinweist. Die Welt ist somit die natürliche Offenbarung Gottes; durch sie ist sein Unsichtbares sichtbar geworden, freilich nicht an sich, sondern wie im Spiegel und Gleichnis; nicht wie die Seele im Leib, sondern wie im Werk der Künstler.

DAS WESEN GOTTES

Der wesentlich Existierende

In allen innerweltlich Seienden läßt sich zwischen Dasein und Sosein unterscheiden. Da Gott nur durch die Welt hindurch erkannt wird, werden wir auch bei ihm von Dasein und Sosein reden müssen. Aber doch mit dem Unterschiede, daß sein Dasein sein Wesen ist. Er ist *der* Existierende. Bei keinem sonstigen Seienden gehört die Existenz als Merkmal zur Wesenheit außer bei ihm. Dadurch unterscheidet sich Gott von allem übrigen. Es ist sein Wesen, daß er existiert.

Die Unendlichkeit

Ferner wurde bereits festgestellt, daß Gott unendlich ist oder die ganze mögliche Seinsfülle ewig ist. Hier muß zunächst ein unrichtiger Begriff des Unendlichen weggeräumt werden. Eigentliche Unendlichkeit wurde hier erst erschlossen; wir haben von ihr nur einen analogen Begriff durch das Endliche hindurch. Gewöhnlich bedeutet jedoch der Ausdruck einen verschiedenen, aus andern Quellen stammenden Begriff. Denkt man sich z. B. die Reihe der Zahlen, so bestimmt uns keine Zahl als solche zum Stillstehen; wir können immer noch durch Addition von 1 darüber hinausgehen. Obschon wir immer nur endliche Zahlen wirklich angeben können, bezeichnen wir die Tatsache des über jede bestimmte Zahl Hinausgehenkönnens als Unendlichkeit der Zahlenreihe. Ähnlich verhält es sich mit der Zeit. Der Grund des Immerweiterkönnens liegt daran, daß diese Begriffe durch Abstraktion des konkreten Inhalts entleert sind. Wirkliche Dinge sind immer in bestimmter, also endlicher Zahl vorhanden, dauern eine bestimmte Zeit, oder sie haben

überhaupt keine Zeit. Bei Gott handelt es sich um etwas völlig anderes. Er existiert ja; somit ist er konkret. Seine Unendlichkeit ist seine Transzendenz über jede mögliche Seinsstufe, wodurch er alle auf seine Überweise in sich schließt.

Die richtige Unendlichkeit kann somit keine Summe sein; also auch nicht die Summe von Gott und Welt. Die Welt fügt zu Gott nichts hinzu. Als Schöpfer hat er ihre ganze Seinsmacht ewig. Die Fülle des Seins wird durch Erschaffung der Welt nicht vermehrt und nicht verändert. Wir begreifen dies nicht völlig, weil alle innerweltlich Seienden wenigstens etwas Sein haben, das von den übrigen endlichen Seienden nicht abhängt, dessen Seinsmacht diese also nicht auf ihre Weise in sich schließen. Somit bedeutet solches Sein etwas neben ihnen, etwas für sie Neues, das zu ihnen addierbar ist. Nicht so das Verhältnis zwischen endlichen Seienden und dem Unendlichen; alles endliche Seiende ist durch die Seinsmacht des Unendlichen, oder es ist nicht. Darum versagen hier die Voraussetzungen der Addition. Die richtige Unendlichkeit fordert also nicht, daß neben dem Unendlichen keine andern Seienden existieren; denn aus diesen andern sind wir ja zur Existenz des außerweltlichen Seienden gekommen. Nur von ihm in ihrem Sein unabhängige Seiende können nicht existieren. Mit andern Worten, der Unendliche ist der Schöpfer von allem übrigen.

Die Unendlichkeit Gottes bringt uns am besten die Analogie unserer Erkentnis zum Bewußtsein. Unser Reden von ihr ist ein armseliges Stammeln. Wir ahnen die Überlegenheit, die Machtfülle, die Seinssicherheit Gottes, aber es ist gegenüber der Wirklichkeit kaum eine Ahnung. Es ist ein Wissen, das zugleich um sein Nichtwissen weiß — ein wissendes Nichtwissen.

Gott und die Geschöpfe

Die Wesensverschiedenheit zwischen Gott und allem Endlichen ist unendlich. Gott ist uns darum ganz fremd, der Ganz-Andere, als welcher er im Überstieg auch erfahren wird. Da er aber zugleich alles Sein des Endlichen, also auch ihre Individuation, auf unendliche Überweise besitzt, so bedeutet seine Unendlichkeit zugleich die

größte Wesensnähe zu allen Seienden. Alle Seinsstufen haben gegeneinander letztlich eine unüberwindbare Fremdheit; ja eine solche besteht sogar von endlichem Individuum zu endlichem Individuum. Nur Gott hat diese Fremdheit nicht, und auch das Anziehende der Vertrautheit gehört mit der Scheu vor dem Ganz-Andern zur religiösen Erfahrung, wobei in den verschiedenen Religionen und auch bei den einzelnen Menschen bald diese, bald jene Seite vorwiegt. Gott ist weder bloß nahe noch bloß fern, sondern transzendiert beide endlichen Begriffe auf eine Weise, die wir nur durch Zusammenfassen der beiden wie von weitem andeuten können. Gott ist darum auch nicht der Widerspruch zum endlichen Sein. Sein Sein verneint das der andern nicht; nur ihre Gleichheit wird verneint. Bestände Widerspruch, so könnte Gott nicht der Schöpfer sein und sich auch nicht offenbaren; dann wäre außer Gott nichts.

Aus der Unendlichkeit Gottes erklärt sich die Häufung der Ausdrücke, mit denen man Gottes Wesen zu schildern, zu preisen und zu erheben sucht. Verglichen mit der unvergleichlichen Unendlichkeit Gottes, ist alles Geschaffene nichts, zu klein und unbedeutend, um auch nur von ferne Gott gerecht zu werden. Als Nichts, als Staub und Asche fühlt sich die Kreatur dieser Macht gegenüber, vor der sie über keinerlei Zwangsmittel verfügt. In Demut und Anbetung erkennt der fromme Mensch diesen Seinsverhalt an; in Trotz und Auflehnung erhebt sich der Stolz der Kreatur machtlos dagegen. Wo die Kreatur sich auf sich selber stellt gegen Gott, da steht sie eigentlich auf dem Nichts, ist gehalten über das Nichts von dem, den sie nicht anerkennen will.

Einzigkeit und Einfachheit

Aus der Unendlichkeit Gottes ergibt sich auch die Einzigkeit Gottes. Ein zweites Unendliches müßte unabhängig von ihm sein, hätte also vom ersten unabhängiges Sein. Das widerspricht der Unendlichkeit. Es wäre Sein neben dem Sein Gottes, das mit ihm zusammen eine größere Summe ausmachte. Diese Einzigkeit Gottes ist keine Zahl, schließt die Zahl vielmehr aus. Gott ist nicht einer neben andern, sondern einzig, weil er nur als einziger sein kann.

Gott ist ferner einfach, ohne jede Zusammensetzung. Sonst hätte er aufeinander zugeordnete, gegenseitig abhängige Teile, deren Sein somit bedingt wäre. Selbst die begrifflichen Trennungen, die wir zwischen Gottes Eigenschaften machen, haben ihren Grund in der Art, wie wir Gott erkennen müssen, nämlich durch die endlichen Wesen, wo diese Eigenschaften begrifflich, zuweilen sogar real getrennt sind. Aber zugleich wissen wir, daß zwar Gerechtigkeit nicht Barmherzigkeit ist, wohl aber daß die göttliche Gerechtigkeit göttliche Barmherzigkeit ist.

Allgegenwart

Alle Seinsstufen haben Ubikation und Dauer, aber in zueinander analoger Weise. Somit ist von vornherein sicher, daß auch Gott sie besitzt, aber in einer seiner Unendlichkeit entsprechenden Überweise. Keine Endlichkeit und keine Abhängigkeit darf damit verbunden sein. Also kann die Ubikation nicht ausgedehnt sein wie die Körper; denn das besagt Teile. Eher gleicht ihr die Gegenwart der Seele im Körper, die überall da, wo sie ist, ganz ist. So ist auch Gott überall, und zwar mit seinem ganzen unendlichen Wesen. Nur wo Gott mit seiner schaffenden Seinsmacht und folglich mit seinem ganzen Wesen ist, können endliche Seiende überhaupt existieren. Er durchdringt sie, ohne sich mit ihnen zu vermischen. Er ist ihnen durch seine Gegenwart immanent und bleibt ihnen durch sein Sein transzendent. Gott ist allgegenwärtig.

Ewigkeit

Gottes Dauer kann nur ein Aspekt seiner unendlichen Existenz mit ihrer unendlichen Fülle sein. Somit ist Gottes Dauer ohne Anfang und ohne Ende und ohne jede Änderung. Seine Gegenwart ist so unendlich mächtig und breit, daß sie alle Vergangenheit und Zukünftigkeit gleichsam verschlungen hat. Damit transzendiert er aber die Zeit völlig. Er ist weder Stillstand noch Fließen; er steht über und außerhalb durch seine Ewigkeit. Dadurch ist er allem,

was existiert, gegenwärtig. Alle Zeit ist ihm gleich nahe. In ihm ist weder Vorher noch Nachher. Somit transzendiert Gott Geschichtlichkeit und Ungeschichtlichkeit in Ewigkeit.

Actus purus

Weil Gott unabhängig von allem andern aus sich ist, was er ist, so ist er alles ewig; er kann nichts werden. Es gibt in ihm keine schlummernden Anlagen, die erst später sich verwirklichen. Er ist nicht Gemisch von Leben und Tod, von Akt und Potenz, sondern reines Leben, reine Aktualität, Seinsmacht in der höchsten und zugleich gelassensten Spannung, actus purus. Er ist reine Selbstheit.

DAS ERKENNEN GOTTES

Das göttliche Selbstbewußtsein

Daß Gott auf eine seinem unendlichen Sein entsprechende Art erkennen muß, ergibt sich schon daraus, daß Erkennen eine Ausweitung des eigenen Seins bedeutet. Ein Seiendes, das Bewußtsein hat, steht in der Seinsordnung höher als die Seienden, denen Bewußtsein fehlt. Noch vollkommener sind die Seienden mit Selbstbewußtsein; erst von ihnen kann man sagen, daß sie ihr Sein haben. Wüßte Gott nicht wenigstens um sich selbst, so hätte er nicht einmal sein eigenes Sein in dem Sinne, wie der Mensch das seine besitzt. Er wäre nur wie der Stein. Das göttliche Selbstbewußtsein ist vollkommen und erstreckt sich genauso weit wie sein Sein. Er ist reines Licht ohne jede Dunkelheit, ohne Unbewußtes und Halbbewußtes.

Die Erkenntnis der Welt

Die Erkenntnis der endlichen Dinge scheint hingegen eine Abhängigkeit von ihnen einzuschließen, also für Gott unmöglich zu sein. Doch läßt schon ein Vergleich zwischen der tierischen und der menschlichen Erkenntnis sehen, daß die Erkenntnis um so freier und unabhängiger dem Gegenstand gegenüber wird, je höher sie ist. Das Tier ist noch ganz an den Gegenstand hingegeben und an ihn verloren. Der Mensch dagegen behauptet sich dem Gegenstand gegenüber in seiner Selbstheit und ist darum imstande, über seine Erkenntnis zu verfügen auch dann, wenn der Gegenstand nicht mehr gegenwärtig ist. Ist durch die Erkenntnis der Gegenstand einmal gleichsam in das Sein des Menschen aufgenommen, so besitzt der Mensch diese Erkenntnis im Behalten. Steigern wir diese Aufnahme ins eigene Sein dazu, daß der „Gegenstand" im

Sein des Erkennenden schon „behalten" ist, bevor er zu eigener Existenz kommt, weil er nur durch dieses ihn „behaltende" Sein ins Dasein treten kann, so haben wir das Erkennen Gottes vor uns. Gott enthält ja ewig alles, was sein kann. In seinem unendlichen Sein „behält" er auf göttliche Überweise alle Dinge, die zu irgendeiner Zeit durch seinen Willen existieren, ja auch nur existieren können. Somit ist Gott in seinem Erkennen nicht von den Dingen abhängig; er hat also keine Gegenstände im strengen Sinne.

Eigenschaften der göttlichen Erkenntnis

Gottes Wissen ist unerworben wie sein Sein, unveränderlich, ewig. Es vollzieht sich nicht in Akten, die aufeinander folgen, wie die Gegenstände kommen. Sein Sein, in dem er alles erkennt, ist ihm ja ewig gegenwärtig; ja wegen der göttlichen Einfachheit ist dieses Sein zugleich sein Erkennen: ein zeitloser, ewiger Akt ohne äußeren Gegenstand , ein einziges vollkommenes Innesein, reines Licht, das um sich selber weiß.

In seiner Ewigkeit sieht Gott die zeitlichen Dinge nicht durch die Beziehung zu einer flüchtigen Gegenwart wie wir Menschen, sondern in der eigenen, ewigen Gegenwart. Die Zeitlichkeit der Dinge steht vor seinem Geiste als eine Eigenschaft der Dinge selber. Ihr Sein trägt für ihn gleichsam sichtbar die Marke ihrer absolut erkannten Dauer, an der er sieht, wann sie existieren. Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft besagen ja zeitliche Beziehungen zwischen zeitlichen Dingen auf Grund ihres beziehungslosen Wannseins, das wir als solches nicht erkennen können. Gott steht über allem. Darum sieht er ewig das, was für uns und für jedes Existierende vergangen, gegenwärtig, zukünftig ist, so wie wir das Gegenwärtige sehen. Dieses Sehen allein bedeutet kein Bestimmen, auch nicht für das erst Kommende. Darum bedeutet das Wissen Gottes um das Zukünftige so wenig ein Hindernis der Freiheit wie unser Sehen eines gegenwärtig geschehenden freien Aktes. Gott weiß ja auch nicht im eigentlichen Sinne „voraus"; vorher und nachher haben nur Sinn für zeitliche, sich ändernde Wesen. Gott sieht ewig.

Gott kennt alles, was sein kann; denn er kennt sich selber; sein

Sein aber ist letzter Grund für alles, was sein kann. Er weiß auch, was wirklich wird, denn das bestimmt sein Wille; er kennt aber seinen Willen, der sein Sein ist. Auch hier darf man sich das Wissen Gottes nicht allzu menschlich vorstellen; wir müssen uns immer bewußt sein, ein wie schwaches Abbild unser Erkennen vom Erkennen Gottes ist. Was bei uns Ergebnis langen Suchens ist, das ist bei Gott Anfang, Mitte und Ende zugleich.

DER WILLE GOTTES

Der göttliche Selbstbesitz

Die gleichen Schwierigkeiten, die sich der Annahme von Erkenntnis in Gott entgegenstellten, scheinen auch ein Wollen in ihm auszuschließen. Sagt doch Wollen beim Menschen Hingewiesensein an andere Güter. Aber auch hier schließt diese Schwierigkeit nur die einfache Übertragung menschlicher Weise des Wollens aus, nicht das Wollen überhaupt. Im Wollen steht der eigene Selbstbesitz als Quelle und Ziel zugleich im Hintergrund. Ändert man das Verhältnis von Selbstbesitz und Angewiesensein so, daß die Bedeutung des äußeren Objektes zu nichts herabsinkt, weil die Fülle des Wollenden nichts mehr bedarf, so wird das Wollen zu einem unendlichen, ruhigen Selbstbesitz, wodurch ein Seiendes erst im höchsten Sinne das ist, was es ist. Unendliches Sich-selbst-Besitzen in Liebe ohne Angst vor äußerer oder innerer Bedrohung, ohne Schicksal, ohne Sorge, das ist das Wollen Gottes. Dieses Wollen ist sein Sein. Darum untersteht ihm, was an endlichem Sein überhaupt existieren kann. Er braucht es aber nicht. Auch ohne es ist er genau das, was er ist. Darum ist er diesem endlichen Sein gegenüber völlig unabhängig, frei. Es tritt ins Dasein, so wie er es will, und ist in seinem Dasein getragen von seiner Macht. Nie kann es sich dieser Macht, diesem Getragensein entwinden. In dem Augenblick, wo ihm das gelänge, wäre es nicht mehr. Aber es wird ihm nicht gelingen; hat doch das Endliche dem Unendlichen gegenüber nicht die geringste Seinsmacht, auf die es sich stützen könnte.

Die Schöpfung

Endliches Sein tritt ins Dasein durch Gottes Willen, durch Gottes Schöpfung. Schaffende Tätigkeit des Menschen ist dafür Gleichnis.

Der Mensch schafft im Stofflichen; aber da erleidet er den Gegenstoß dieses Seins, das sich ihm gegenüber in seinem Eigensein behauptet. Darum ist dieses Schaffen für den Menschen ebensosehr ein Erleiden. Auch im Geistigen schafft der Mensch. Auch hier ist er nicht ganz frei. Er ist angewiesen auf Erfahrung; er unterliegt auch hier der objektiven Seinsordnung, die er in der Erfahrung mit übernimmt. Aber doch besagt geistiges Schaffen eine größere Unabhängigkeit gegenüber dem Material, eine größere Bedeutung der eigenen schöpferischen Tätigkeit. Trotzdem gelingt es dem Menschen auch da nicht, etwas ganz aus dem Nichtsein ins Dasein zu versetzen. Denken wir uns aber die Rolle der Vorlage und des Materials immer kleiner und unbedeutender, bis sie ins Nichts übergeht, die Bedeutung der schöpferischen Tat gesteigert, bis sie allein noch da ist und ihr das Werk sein Dasein ganz verdankt, dann haben wir die Linie, die hinweist auf Gottes schaffende Tätigkeit. Gott schafft ohne vorliegenden Stoff; dieser wäre ja sonst ungeschaffen, Gott. Deswegen begegnet sein Schaffen auch keinem Widerstand. Gottes Schaffen hat keine Rückwirkung auf ihn; es verändert ihn nicht. Die schöpferische Tätigkeit Gottes ist der einzige Fall reiner Ursächlichkeit ohne die geringste Beimischung von Passivität.

Die Zeitlichkeit der Welt

Gottes schöpferische Tat liegt außer der Zeit. Zeit beginnt erst mit und in den endlichen, geschaffenen Dingen. Die Frage: Was tat Gott, bevor er die Welt erschuf? ist somit in sich sinnlos. „Vorher" und „Nachher" sind innerweltliche Beziehungen. Zeitlos will Gott die zeitliche Welt. Können wir von einer Zeit vor Erschaffung der Welt im strengen Sinne nicht mehr sinnvoll reden, so heißt das nicht, daß die Welt ewig ist. Ewigkeit im strengen Sinne ist die Existenzweise des Unendlichen, kommt also nur Gott zu. Aber auch Ewigkeit der Welt im Sinne einer zeitlichen Dauer ohne Anfang ergibt sich daraus nicht. Diese Frage entscheidet sich vielmehr dadurch, daß wir sie formulieren: Wenn man vom jetzigen Augenblick zurückschreitet gegen die Vergangenheit, kommt man dann

nach einer, wenn auch langen, so doch endlichen Zeitstrecke an den ersten Augenblick der Welt? Oder liegt der Anfang nach dem Durchschreiten einer beliebig langen endlichen Zeitstrecke immer noch gleich weit entfernt? Im ersten Falle ist die Welt nicht ewig, wohl aber im zweiten Falle, ewig aber nur in uneigentlichem Sinne. Die lateinische Sprache unterscheidet auch zwischen aeternus, was nur von Gott ausgesagt werden kann, und sempiternus, der uneigentlichen Ewigkeit der Welt. Philosophisch ist nicht mit absoluter Klarheit auszumachen, ob solch eine sempiterne Welt überhaupt möglich ist, obschon manche Gründe eher dagegensprechen. Daß die bestehende Welt tatsächlich nicht sempitern ist, wissen wir mit Sicherheit aus der Offenbarung. Die heutigen Theorien der Astrophysik über die Entstehung der Sternsysteme weisen in die gleiche Richtung.

Die Erhaltung

Wenn der Mensch etwas schafft, dann kann er sein Werk nach der Vollendung sich selbst überlassen. Ja das Werk wird so von seinem Meister unabhängig, daß es ein Eigenleben führt, das dem Meister sogar fremd werden kann. Das Material existiert eben nicht durch die Macht des schaffenden Menschen. Was er tun konnte, war nur, daß er ihm einige akzidentelle Veränderungen einprägte, die in ihrem Sein getragen sind von der Substanz des Materials. Menschliche Tätigkeit dringt nie in die metaphysischen Tiefen des Seins; diese sind seiner Macht entzogen. Selbst wo er zerstört, kann er es nur indirekt tun. Anders die Tätigkeit Gottes. Sie schenkt dem ganzen Seienden Dasein; nichts an diesem besteht, es sei denn durch die schaffende Macht Gottes. Nicht bloß oberflächlich umspielt Gottes Macht das Geschöpf; sie trägt es bis in sein Innerstes. Darum kann auch ohne Gottes schaffenden Einfluß das einmal Geschaffene nicht weiterexistieren. Auch die Menschenwerke existieren unabhängig vom Menschen nur darum weiter, weil ihr Sein von Gott getragen wird. So setzt sich die Schöpfung fort durch die Erhaltung. Erhaltenwerden ist das dauernde Sein des Geschöpfes als getragen von Gott. Die Schöpfung steht nicht bloß am An-

fang des Seins eines Geschöpfes; ein Geschöpf ist dauerndes Geschaffensein, dauernd in Gottes schaffender Hand gehaltenes Sein. Diese Erhaltung ist nicht ein rein äußerliches Bereitstellen des zum Leben Notwendigen, noch auch ein rein negatives Nichtzerstören. Sie besagt einen positiven Einfluß auf das Sein jedes existierenden endlichen Seienden.

Die göttliche Mitwirkung

Nicht nur die Substanz, das sich Durchhaltende eines Dinges, erfordert Gottes tragende Macht. Auch die dauernd vorgehenden Veränderungen, die der Substanz ihre konkrete Bestimmtheit verleihen, bringen und entführen Wirklichkeiten am Dinge. Auch sie gehören zum Sein. Durch die in der Zeit dauernde Substanz erstreckt sich also die Schöpfermacht Gottes auch auf diese Realitäten. Somit untersteht auch das natürliche Sichauswirken der Substanz diesem tragenden Einfluß Gottes, ohne den es nicht möglich wäre. Das gilt vor allem von den Auswirkungen der menschlichen Substanz, den menschlichen Akten, unter ihnen an erster Stelle vom menschlichen Erkennen und Wollen.

Diese Abhängigkeit menschlicher Tätigkeit von Gott ist eine vielfache. Zunächst hat Gott die Substanz geschaffen und erhält sie; dasselbe gilt von den Anlagen dieser Substanz, die ihr die Tätigkeiten erst ermöglichen, also von Verstand und Wille. Von Gott kommt auch ihre Wesensneigung zum Sein und Tun. Ferner benötigt der Mensch Objekte; ohne sie kann eine Anlage nicht in Tätigkeit treten. Auch diese hat Gott geschaffen, auch sie erhält er. Zuletzt kommt noch dazu, daß die Erhaltung der Substanz gleichsam mit dieser sich auswirkt in die Realität der Akte. Unterscheidet man diese Wirkung der Erhaltung Gottes, die jeder Substanz wesensgemäß ist, von der Erhaltung des sich Gleichbleibenden, so läßt sie sich im Unterschied zur Erhaltung als die Mitwirkung Gottes mit allem Geschehen, vor allem mit allem menschlichen Erkennen und Wollen, bezeichnen. Ohne diese Mitwirkung Gottes kann der Mensch nichts tun. Auf der andern Seite ist aber auch klar, daß Gott keine Substanz schafft und ihr dann die Mitwirkung zu der

Tätigkeit versagt, die ihre naturgemäße Auswirkung ist. Da Sein wesensgemäß wirkend ist, so würde sich Gott in seinem Tun widersprechen.

Das Verhältnis von göttlicher Mitwirkung und menschlichem Wirken ist eigener Art; denn es entspricht dem Verhältnis des Menschen zu Gott, des Geschöpfes zum Schöpfer. Innerweltliche Verhältnisse des Zusammenwirkens können dazu nur entfernte Analogien bieten; bewiesen kann aus ihnen nichts werden. Vor allem darf das innerweltliche Verhältnis des Werkzeugs zu dem, der es handhabt, nicht auf diese göttliche Mitwirkung übertragen werden; vorsichtig angewandt, kann es einen vagen Hinweis geben, nicht mehr. Nur das eine steht fest: der Mensch ist die setzende Ursache seiner Akte; darum sind sie menschliche, nicht göttliche Akte. Gott wirkt mit. Aber auf der andern Seite darf Gott deswegen keine untergeordnete Rolle zugeschrieben werden; das widerspricht seiner Stellung als erster Ursache des Seins. Ebensowenig kann ein Teil der Wirkung dem Menschen, der Rest Gott zugeschrieben werden; denn sonst wäre das Sein, das der Mensch hervorbrächte, unabhängig von Gott. Also bringen Gott und Mensch die ganze Wirkung zusammen hervor in der Weise, daß beide an der ganzen Wirkung beteiligt sind, so daß ohne einen von ihnen die Wirkung nicht zustande käme. Daß so etwas möglich ist, ahnen wir, wenn wir das enge Angewiesensein des Menschen auf Gott bedenken, wie es sich in der Erhaltung ausspricht. Das Sein des Menschen ist nur durch Zusammensein mit Gott; so ergibt sich natürlich, daß das Wirken des Menschen nur geschieht durch Zusammenwirken mit Gott. Dieses Mitwirken Gottes ist ebensowenig wie die Erhaltung etwas, was empirisch festgestellt werden kann. Dann wäre ja Gott innerweltlich geworden. Es wird, wie es hier geschah, erschlossen. Auch hier gelangt menschliches Forschen nie über eine analoge Erkenntnis hinaus.

GÖTTLICHE MITWIRKUNG UND MENSCHLICHE FREIHEIT

Das Problem

Die analoge Erkenntnis, die wir von Erhaltung und Mitwirkung haben, bringt ein für uns unlösbares Problem mit sich. Hebt die göttliche Mitwirkung nicht die menschliche Freiheit auf, oder macht die menschliche Freiheit Gott in seiner Mitwirkung nicht abhängig vom Geschöpf? Keines von beiden kann natürlich richtig sein. Mit der menschlichen Freiheit hörte menschliches Denken und damit das hier vorhandene Problem überhaupt auf. Menschliche Freiheit ist zudem eine Tatsache, die wir feststellen, Gottes Dasein eine Folgerung aus eben diesen festgestellten Tatsachen. Die Folgerung kann aber nicht ihre Grundlagen verneinen oder mit ihnen in Widerspruch stehen.

Auf der andern Seite ist es ebenso klar, daß diese Tatsachen nicht sein könnten, wenn Gott nicht als ihre erste Ursache wäre. Und Gott wäre nicht, wäre er nicht als erste Ursache in seinem Sein und Wirken völlig unabhängig von jeglichem Einfluß. Er ist der Herr; und zwar der absolute Herr.

Vor jeder weiteren Untersuchung ist zunächst festzuhalten, daß eine Tatsache Tatsache bleibt, auch wenn wir sie nicht erklären können, auch wenn wir sie nicht mit einer andern, ebenso sicheren Tatsache zusammenreimen können. Erklärungen und Theorien setzen die Tatsachen immer schon voraus. Dies ist in dem vorliegenden Falle ganz besonders zu bedenken, wo von vornherein feststeht, daß unsere Erkenntnis Gottes analog ist mit unendlicher Spannung, daß wir also aus menschlichen Vorstellungen nicht über die Art des Seins und Wirkens Gottes einfach Folgerungen ziehen dürfen, wie es im Innerweltlichen ohne weiteres zulässig ist. Die Beweise für das Dasein Gottes gehen von eigentlich erkanntem

Sein aus und erschließen so mit Sicherheit das Dasein eines nur analog Erkennbaren und das Verhältnis der Welt zu ihm. Wenn aber hier in Analogie zu menschlichem Erkennen und Wollen nun weiter auf die Art des göttlichen Erkennens und Wollens geschlossen wird, so müssen wir uns bewußt bleiben, daß wir bereits von nur analog Erkanntem ausgehen. Das vermindert aber die Sicherheit der Ergebnisse solcher Gedankengänge. Über Wahrscheinlichkeiten führen sie grundsätzlich nicht hinaus.

Die praemotio physica

Innerhalb der scholastischen Philosophie gibt es zwei große Systeme, die versucht haben, eine Lösung des vorliegenden Problems zu geben. In den Voraussetzungen treffen sie natürlich zusammen, wenn dies auch zuweilen in der Hitze der Polemik übersehen wurde und man dem Gegner den Vorwurf machte, er leugne die allgemeine, vom Menschen unabhängige Mitwirkung Gottes, oder er leugne die menschliche Freiheit. Nur das kann man dem System, das man ablehnt, zum Vorwurf machen, daß es sich mit seinen eigenen Voraussetzungen nicht vereinbaren läßt.

Das eine System geht zurück auf D. Bañez O. P. Es betont vor allem die absolute Oberherrlichkeit Gottes und sucht dann, so gut es geht, die menschliche Freiheit damit in Einklang zu bringen. Gott ist die erste Ursache. Darum sind alle andern Ursachen von ihm bestimmt. Denn er kann nicht von ihnen bestimmt werden. Sie sind also wie Werkzeuge in der Hand des Menschen. Ein Werkzeug kommt aber nicht in Bewegung, wenn es nicht einen, und zwar eindeutigen Anstoß erhält. So handelt der Mensch auch erst, wenn er einen solchen Anstoß, eine praemotio, von Gott erhalten hat. Diese praemotio liegt also vor dem Tun des Menschen und ist von ihm völlig unabhängig. Gott allein bestimmt darüber. Durch sie bestimmt Gott auch eindeutig, daß und wie der Mensch handeln muß. Da sie eine geschaffene, dem Willen vorübergehend eingegossene Kraft ist, heißt sie praemotio physica, im Gegensatz zu einem bloß moralischen Anstoß durch Vorstellungen, Versprechungen, Drohungen.

Die Vorzüge dieses Systems sind offenbar: Gottes Oberherrlichkeit kann nicht klarer herausgestellt werden. Was die Kreatur tun wird, das bestimmt er; somit erkennt er es auch unabhängig von der Kreatur durch sein Wissen um den eigenen Willen, der unfehlbar in Erfüllung gehen wird. Aber die Nachteile treten nicht weniger zutage. Daß es ein Geheimnis ist, wie mit dieser eindeutigen, vom Menschen in keiner Weise zu beeinflussenden praemotio, die daher auch praedeterminatio genannt wird, die menschliche Freiheit zu vereinen ist, das geben auch die Vertreter dieser Ansicht zu; sie meinen aber, es sei nicht zu verwundern, daß es hier Geheimnisse gebe. Dagegen wird geltend gemacht, daß Freiheit zu sein aufhört, wenn ein anderer vor mir schon durch eindeutige, physische Einwirkung bestimmt, was ich zu tun habe, ohne daß ich darauf Einfluß nehmen kann. Nicht um Geheimnis handle es sich, sondern um Widerspruch. Unerträglich wird die Ansicht, wenn man daran denkt, daß der Mensch auch zu den sündhaften Handlungen so eindeutig vorherbestimmt wird. Auf vorhergehendes Verdienst kann man sich nicht berufen; denn dieses ist da oder fehlt je nach der praemotio, die der Mensch für seine früheren Taten erhalten hat.

Philosophisch scheint der Fehler darin zu liegen, daß hier von dem nur analog erkannten Sein Gottes ausgegangen wird, daß das Verhältnis Gott und Mensch nach Art innerweltlicher Verhältnisse aufgefaßt wird, daß geschlossen wird, als bewege man sich in der Region des innerweltlichen, uns eigentlich erkennbaren Seins. Solchen Ableitungen gegenüber darf die Freiheit des Menschen auch nicht im geringsten erschüttert werden; denn sie gehört zu den Tatsachen unserer Erfahrung und ist keine unsichere Ableitung.

Die scientia media

Auf diesen Standpunkt stellt sich denn auch die entgegengesetzte Theorie, die auf L. Molina S. J. zurückgeht. Alle Mitwirkung Gottes, die den freien Akt des Menschen eindeutig bestimmt oder gar vorbestimmt, zerstört die Freiheit und muß daher aufgegeben werden. Anderseits ist sowohl an der Tatsache der göttlichen Mitwirkung wie an ihrer Unabhängigkeit von der menschlichen Entschließung

festzuhalten. Dies könnte geschehen durch folgende Annahme: Nicht nur weiß Gott dadurch, daß er sein eigenes Sein als den Grund aller Möglichkeit erkennt, was überhaupt sein kann; er erkennt nicht nur, was einmal wirklich sein wird, weil alle Existenz auf seinen ihm völlig klaren Willen zurückgeht, sondern er schaut auch in seinem unendlichen Sein die freien Akte, die in allen möglichen, jeweils sie begleitenden Umständen sein würden. Gott wußte also nicht nur, was Petrus einmal zu einer bestimmten Zeit in einer bestimmten Lage tun wird, sondern auch, was Petrus in dieser oder jener andern möglichen Zeit und Lage, ob er je in sie kommen wird oder nicht, tun würde. Und dies könnte er unabhängig von der kreatürlichen Wirklichkeit und Entscheidung erkennen. Dann könnte man das Zusammenwirken von Gott und freiem Geschöpf folgendermaßen denken: Ewig weiß Gott, wie sich jede freie Kreatur in jeder möglichen Lage frei entscheiden würde. Ewig beschließt er, daß aus diesen freien Kreaturen und diesen Lagen die und die, und damit auch die entsprechenden Entscheidungen wirklich werden sollen. Mit dem Akte wirkt er dann in dem Augenblick mit, in dem er frei gesetzt wird. Das Mitwirken ist also nicht vorgängig, sondern begleitend. So braucht Gott nicht auf das Geschöpf zu warten; er ist von Ewigkeit zur Mitwirkung bereit.

Die Vorzüge dieser Ansicht bestehen darin, daß die Freiheit ganz klar gewahrt ist. Denn die Erkenntnis Gottes ist keine bestimmende, sondern nur kenntnisnehmende Macht. Bestimmend ist allein der Wille. Gewahrt wird die Unabhängigkeit Gottes von der Kreatur auch in der Erkenntnis. Bevor die Kreatur ist, weiß Gott, ohne es zu bestimmen, was sie frei täte. Gewahrt wird auch die Oberherrlichkeit Gottes, weil nichts geschieht, als was er ewig beschließt, und weil das, was er beschließt, unfehlbar geschieht. Der Nachteil der Theorie liegt darin, daß sie über das Wie der Erkenntnis der bedingt zukünftigen Akte keine Auskunft zu geben vermag. Wie Gott die bloßen Möglichkeiten erkennt, dafür läßt sich als Erkenntnismittel seine Wesenheit angeben; in ihr als deren Grund schaut er sie. Für die Erkenntnis des Wirklichen ist das Mittel seine Wesenheit als Wille; denn alles und nur das, was er will, existiert. Aber wie kann er in seiner Wesenheit die freien Akte schauen, die nicht sind, sondern nur sein würden? Die ewige Erkenntnis der

Situation gestattet keine Ableitung der Entscheidung, die sonst nicht mehr frei wäre. Hier kann die Theorie nur indirekt schließen: weil sonst keine Erklärung mehr übrigbleibt, ist die Annahme eines solchen Wissens wohlbegründet, auch wenn seine innere Natur nicht erklärbar ist. Schon der Name weist auf diese Schwäche der Theorie hin. Während die andern Wissensarten Gottes, in die wir seine einfache unendliche Schau zerteilen müssen, um einigermaßen von ihr sprechen zu können, durch ihren Namen ihre Erklärung geben, heißt diese Wissensart scientia media, weil sie ihrem Gegenstande nach mitten zwischen den beiden andern zu stehen kommt.

Der Grund des Geheimnisses

Hier tritt das Geheimnis des Unendlichen also am schärfsten hervor. Aber da wir vom Sein nur eine inadäquate Erkenntnis haben, mußten wir auf Geheimnisse gefaßt sein. Das Sein geht weiter und tiefer als unser Erkennen. Daß aber an dieser Stelle die Schwierigkeit am größten, das Geheimnis am dunkelsten ist, ist nicht zufällig. Hier stehen sich menschliche und göttliche Persönlichkeit gegenüber. Person bedeutet Selbststand. Geschöpf bedeutet völlige Abhängigkeit von Gott. Das eine scheint das andere auszuschließen. Nur daß der Mensch nicht absolut Person ist und daß Gott persönlich ist auf eine dem Menschen weit überlegene Weise, zeigt, daß der Widerspruch nur scheinbar ist, und läßt uns gerade noch nach der Richtung blicken, wo die Lösung liegen muß. Sie selbst können wir aber nicht mehr sehen.

GOTT ALS PERSÖNLICHES WESEN

Die Personhaftigkeit Gottes

Gott ist ein persönliches Wesen. Das ist das Ergebnis und die Zusammenfassung des Bisherigen. Denn wo Selbstbewußtsein und Freiheit, da ist Selbstbesitz. Gott aber, der nicht von andern Ursachen ins Dasein hineingestellt wurde, der sich nicht schon als daseiend vorfindet wie wir, der selbst sein Seinsgrund ist, besitzt sich offenbar in einer ganz andern Weise als der Mensch. Er ist vollkommen persönlich. Da wir aber bereits feststellen mußten, daß Gottes Erkennen und Wollen dem menschlichen so überlegen ist, daß wir es uns kaum denken können, so dürfen wir auch die begrenzte Weise menschlicher Persönlichkeit nicht einfach auf Gott übertragen. Auch hier wäre ein Analogieschluß den größten Gefahren des Irrtums ausgesetzt. Nur dies vermag die Philosophie mit Sicherheit zu erschließen, daß Gott in erkennendem Selbstbesitz seiner Unendlichkeit vollkommen Herr ist. Daraus folgt für uns, daß wir einem Wesen gegenüberstehen, das verstehen und antworten kann. Weil dieses Wesen ewig ist, so ist es jeder Zeit und jedem Geschöpf ganz gegenwärtig. Für unser Reden zu ihm und unser Warten auf Antwort ist also Gott so gegenwärtig, als existiere er nur diesen Augenblick und nur für dieses Geschöpf. Man spricht oft davon, daß Gott vor aller Ewigkeit schon die Gebete gewußt und in seinen Weltplan einbezogen habe. Mit dem nämlichen oder noch größerem Recht kann man sagen, er höre das Gebet in dem Augenblick, wo es gebetet wird. Denn in ihm ist weder Vorher noch Nachher, sondern reine ewige, außerzeitliche Gegenwart. Über das Geheimnis kommen wir nicht hinaus. Ebenso wird die Antwort Gottes nichts anderes sein als das Geschehen selber, insofern es in seinem Dasein verknüpft ist mit dem Gebet.

Gott als letztes Ziel und reiner Sinn

In diesem persönlichen Sein, das als unendliche Seinsfülle auch das höchste Gut ist, ist die Kontingenz der Welt und also auch des Menschen aufgehoben. Als reines Sein ist Gott rein positiv, bejahend. Darum sagt er auch ja zum Wesen des Menschen, das er geschaffen hat, dem er die wesentlichen Strebungen mit auf den Weg gegeben hat. Wenn also der Mensch nach dem vollkommenen Glück sucht, dann wird es ihm Gott auch schenken, aber auf eine Weise, daß dem Menschen die Entscheidung, die die Spitze und Krone seines Wesens ausmacht, nicht genommen wird. Das vollkommene Glück kann aber nur dann eintreten, wenn die Verwundbarkeit, die aus der Kontingenz und der Bedingtheit des geschöpflichen Seins stammt, aufgehoben wird. Das kann aber nur Gott allein bewirken. Nur er kann auch das Wissen darum geben, daß dies geschehen ist, daß in Zukunft nichts zu fürchten ist. Denn ohne dieses Wissen bliebe die Angst und die Sorge. So ist der Mensch für die Erreichung seiner begrenzten Seinsfülle an Gott verwiesen. Gott ist das wesentliche Ziel des Menschen, wie aller Geschöpfe, die ähnlich wie der Mensch persönlicher Natur sind.

Nun wissen wir auch, daß ein letzter Sinn das ganze Sein durchwaltet, weil Gott, der Quell alles Seins, reiner Sinn ist. In dem Maße, als etwas ist, ist es sinnvoll. Darum hat diese Sinnfülle dieselben Grade wie das Sein. Die schwächste Spiegelung dieses Sinnes und für uns die erste Ahnung der reinen Sinnfülle Gottes sind die alles Sein durchwaltenden Seinsgesetze. Aber die Ahnung ist zu schwach, als daß wir unmittelbar in ihr Gott klar erkennen könnten. Jedoch bleiben sie der Ausgangspunkt für unser Erkennen des Daseins und Wesens Gottes.

Die Vorsehung

Dieser Sinn umfaßt alles Sein, weil alles Sein in der Hand Gottes ist und seiner Lenkung und Leitung untersteht. Diese Lenkung und Leitung, die in der Ausführung nichts anderes ist als die Erhaltung und Mitwirkung Gottes, insofern sich diese aus Gottes Sinn-

fülle vollziehen, heißt die Vorsehung. Ihr untersteht alles. Alle ihre Pläne vollenden sich. Denn alles geschöpfliche Tun, auch das freie Tun des Menschen, kann sich nicht störend in diese Pläne einmengen, weil es schon ewig in sie einbegriffen ist.

METAPHYSIK UND RELIGIÖSE ERKENNTNIS

Es sind schon oft Zweifel darüber erhoben worden, ob die Aufweise des Daseins Gottes, wie sie hier dargelegt wurden, dem religiösen Menschen etwas sagen. Ob nicht vielmehr metaphysische und religiöse Erkenntnis zwei verschiedene Gebiete seien, zwischen denen keine direkten Beziehungen bestehen. Zeige doch die Erfahrung, daß niemand durch solche Beweise von dem Dasein Gottes überzeugt werde, der nicht schon vorher daran geglaubt habe. Vielleicht lag hierin für Scheler der stärkste außerphilosophische Anstoß zu seiner früher dargelegten Wertphilosophie.

Die metaphysische Erkenntnis

Die Antwort auf die Frage ergibt sich aus der Darlegung über das Wesen der Metaphysik. Sie ist absolute, für alle geltende und für alle prinzipiell nachprüfbare Wahrheit vom Sein als solchem. Um solches Wissen zu erreichen, muß von allen einmaligen Seienden und Situationen immer auf das in ihnen sich zeigende Sein zurückgegangen, also vom Konkreten, Individuellen abstrahiert werden. Die persönliche Sorge um das eigene Schicksal muß ausgeschaltet werden, um völliger Objektivität versichert zu sein. Das bedeutet ein Absehen von den seinsfördernden oder seinshemmenden Beziehungen der Seienden zu dem eigenen Sein. Damit sieht man aber ab von der Werthaftigkeit des Seins. Alle Metaphysik tut das, jedoch ohne Schaden, weil Sein und Wert zusammenfallen und so der Anschluß immer wiederhergestellt werden kann. Für den Erkennenden hat das aber zur Folge, daß damit auch das Aufkommen des Gefühls ausgeschaltet wird. Denn das Gefühl ist ja ein Zustand, der die Antwort bedeutet auf wirkliche oder vorgestellte Wert- oder Unwertbeziehungen zu unserem Sein. Wo die Rücksicht darauf

ausgeschaltet wird, bleibt das Gefühl aus. Das bewirkt die Kälte und Strenge aller Wissenschaft, die oft, aber fälschlich, als eine Ertötung des Lebens interpretiert wird.

Die religiöse Erkenntnis

Religion und religiöses Verhalten bestehen nun nicht in solchem theoretischen gefühlsfreien Erkennen. Im tagtäglichen Erkennen ist es dem Menschen letztlich um sein eigenes kontingentes Sein zu tun. Aber dieses wird durch das eigene Sorgen und Mühen immer nur nach irgendeiner Rücksicht geschützt und erhalten. Alle menschliche Bemühung setzt das Dasein schon voraus. Um dieses Sein geht es in der Religion, um das eigene Sein schlechthin, das vom Absoluten abhängig ist und nur durch das Absolute sichergestellt werden kann. Es ist darum dem Menschen in der Religion irgendwie um sich, um das „Heil" zu tun. Folglich kann es sich in der religiösen Erkenntnis nicht um eine besondere Erkenntnishaltung handeln wie in der Wissenschaft oder in der Philosophie. Sie ist vielmehr eine natürliche Gesamthaltung. Da es sich dabei um die Sicherung des eigenen Seins als Ganzen handelt, muß die religiöse Erkenntnishaltung ebenso umfassend sein. Sie kann also nicht eine Erkenntnis neben andern Erkenntnisgebieten sein, also nicht ein besonderer religiöser Sinn. Dann könnte es ja nicht mehr um den Einsatz des Ganzen gehen. Religiös verhält sich immer der ganze Mensch, und zwar dann, wenn sein Verhalten den Charakter der Unbedingtheit einschließt, des Sichanvertrauens auf Gedeih und Verderb. Darum geht es im Religiösen immer irgendwie um das Absolute; darum ist die religiöse Erkenntnis ausgezeichnet durch ihre Unbedingtheit.

Zur Gotteserkenntnis kommt es, wenn der Kontingenzcharakter der Welt erfaßt wird. Dabei kann aber im konkreten Fall nicht die Welt im allgemeinen gemeint sein, wie bei den dargelegten Gottesbeweisen, sondern die Welt des jeweils Erkennenden. Das Zentrum dieser Welten ist je der Mensch selbst. Ihre Kontingenz kann ihm an irgendeinem Ding oder Ereignis aufgehen. Da das Sein, um das es dabei letztlich geht, das menschliche, das eigene ist, so braucht der äußere Anlaß der Kontingenzerfahrung dem Inhalt der Er-

kenntnis gar nicht adäquat zu sein; wenn nur der Mensch selber innerlich schon irgendwie erschüttert ist. Anderseits kann die Kontingenz, als den jeweiligen Menschen angehend, gar nicht erfaßt werden, wenn der betreffende Mensch sein Dasein bereits an etwas Innerweltliches als an das Absolute gehängt hat. Erst muß diese falsche Stütze für ihn durch die Lebenserfahrung erschüttert worden sein; dann kann sein Blick für die Kontingenz der Welt wieder frei werden, weil das eigene Sein wieder als kontingent erfahren werden kann.

Wegen der Tiefe der Betroffenheit menschlichen Seins in der religiösen Erfahrung sind die damit verbundenen Gefühle auch die tiefsten. Sie durchdringen alle menschlichen Teilsphären und können darum alle Gefühlsarten umfassen. Dabei kann, je nach dem Gegenstand, an dem sich die religiöse Erfahrung entzündet hat, irgendein Gefühl so in den Vordergrund treten, daß der ganze Komplex davon eine eigene Färbung erhält. Dadurch differenzieren sich die verschiedenen Arten religiösen Erlebens.

Religiöse Erfahrung und Gottesbeweise

Das Verhältnis der religiösen Erfahrung zu den Gottesbeweisen stellt sich also folgendermaßen dar: In der religiösen Erfahrung geht es um die eigene Existenz als solche und damit um die Kontingenz der eigenen Welt und des eigenen Seins. Darum ist sie gewöhnlich eingetaucht in starke Gefühlsmassen, und das jeweilige Erlebnis erscheint dem einzelnen als etwas Unvergleichliches. Die Gottesbeweise hingegen sehen ab von der Jeweiligkeit des Seins und der Welt. Sie untersuchen das Sein und die Welt als solche. Sie umfassen somit, aber abstrakt, alle menschlichen Welten, die überhaupt möglich sind, und weisen ihre Kontingenz auf. Was in jedem persönlichen Kontingenzerlebnis, weil auf das Sein gegründet, tragend ist, das ist eingegangen in die Gottesbeweise, aber unter Absehen von seinem individuellen, einmaligen Charakter. Darum fehlt den Gottesbeweisen die Gefühlsgegenwirkung. Die Weltdinge erscheinen nicht mehr als Werte für mich, sondern in ihrem Sein an sich, das die Grundlage ihres Wertseins für alle möglichen Men-

schen ist. Weil die Gefühle fehlen, hat diese Erkenntnis nicht den Erlebnischarakter. Darum liegt in ihnen auch kein Antrieb zur Stellungnahme, zur Entscheidung und zur praktischen Ausrichtung des Lebens nach der Erkenntnis. Dies ist aber auch nicht die nächste Aufgabe dieser Beweise. Sie sollen vielmehr die Echtheit religiöser Erfahrung und ihre Unbedingtheit prüfen und bestätigen: Wenn die einzelnen Menschen auf Grund ihrer persönlichen Erfahrungen, durch Überlieferung, Erziehung, Lebenserfahrung zur Überzeugung vom Dasein eines absoluten, einen, allmächtigen Gottes gekommen sind und ihm gegenüber sich verhalten wie gegen ein persönliches Wesen und gegen den unbedingten Herrn, dann gingen sie nicht irre.

Bestätigt wird diese Auffassung auch dadurch, daß es dieselben Momente sind, die in der religiösen Erfahrung eine Rolle spielen, wie die, die oben in den Beweisen dargelegt wurden: Veränderlichkeit, Abhängigkeit, Endlichkeit. Nur geht es dabei um die Veränderlichkeit als Vergänglichkeit des Lebens, um die Abhängigkeit menschlichen Strebens und damit die Unsicherheit menschlichen Glücks, um die Begrenztheit des menschlichen Vermögens, oder besser noch: um meine Vergänglichkeit, Abhängigkeit, Begrenztheit.

Die religiöse Anlage

Die religiöse Anlage des Menschen ist darum nichts anderes als die Gesamtheit seines Seins, insofern es kontingent ist. Wie kein endliches Sein außerhalb der Geschöpflichkeit liegt, somit alles zu Gott hingerichtet ist, so muß auch im Menschen alles Sein, und nicht nur eine besondere Region, religiös sein. Weil alles Endliche geschöpflich ist, umfaßt das Religiöse alle menschlichen Gebiete, nicht um sie zu verdrängen oder ihren wesentlichen Charakter aufzuheben, sondern um sie in die richtige letzte Haltung einzuordnen und ihnen dadurch einen endgültigen Sinn zu verleihen. Darum hat auch jedes Gebiet wesentlich Beziehungen zum Religiösen, kann Ausgangspunkt, Förderung oder Hindernis religiöser Haltung werden. Alles ist fähig, sowohl ein Götze wie ein Ausdrucksmittel, ein Symbol des wahrhaft Religiösen zu werden.

Ein religiöser Sinn neben andern schüfe hingegen eine religiöse

Region, die, wider alle Erfahrung, in strenger Abgeschlossenheit neben den andern Gebieten stände. Einem Gott, der Schöpfer alles endlichen Seins ist, würde eine solche Abschließung und Einengung auf ein Gebiet nicht entsprechen. Am wenigsten geht es an, das Gefühl zum Wesensort des Religiösen zu machen. Gefühl hat als Zustand aus sich überhaupt keine Gerichtetheit, sondern erhält sie aus dem intentionalen Akt, durch den es entstanden ist. Darum ist das Gefühl allein, in Absehung vom Komplex, in den es eingegangen ist, immer mehrdeutig. Es gibt keine religiösen Gefühle, die allein und unverbunden mit religiöser Erkenntnis, Strebung und Hingabe oder Ablehnung vorkämen.

Die natürliche Religion der Aufklärung

Die Aufklärung glaubte, in der menschlichen Vernunft, die zudem oft auf das wissenschaftliche Erkennen eingeengt wurde, den letzten Maßstab aller Wahrheit und Vernünftigkeit zu besitzen. Darum galt ihr nur das als richtig, worin alle Menschen übereinstimmten. Auf den allen Menschen gemeinsamen religiösen Erkenntnissen sollte sich die allein wahre Religion, die natürliche Religion begründen. Was in den einzelnen Religionen darüber hinausgehe, sei Irrtum und Betrug. Aber eine solche natürliche Religion hat sich in der Geschichte noch nirgends gefunden. Es ist auch unmöglich, daß der Mensch sich damit begnüge. Denn das, worin alle Menschen nicht tatsächlich übereinstimmen, was sehr wenig ist, sondern übereinstimmen könnten, was also das Ergebnis der obigen Untersuchungen ist, ist abstrakt, und ebenso das sich daraus ergebende Gottesbild. Das religiöse Verhalten verlangt jedoch naturgemäß nach einer möglichst konkreten Vorstellung von Gott, da sonst lebendige Beziehungen psychologisch fast nicht möglich sind. Zu dieser konkreten Vorstellung liefert wohl die konkrete Erkenntnis des jeweiligen Menschen schärfere individuelle Züge. Aber selbst diese genügen meist nicht, vor allem nicht wegen der nie überwindbaren, nie übersteigbaren Analogie der Erkenntnis. Darum hat der Gottesbegriff immer etwas Unfertiges und Unbefriedigendes, ohne daß deshalb die Richtigkeit des bereits Errungenen fallen müßte. Gottes Unendlichkeit steht hinter dieser Unruhe.

Die Quelle der religiösen Irrtümer

Daraus ergibt sich eine zwar prinzipiell nicht notwendige, aber praktisch so gut wie immer eintretende Folge. Der Mensch wird versuchen, die konkrete Natur Gottes dadurch bis ins einzelne zu erkennen, daß er menschliche Verhältnisse unter Mißachtung der Analogie einfach auf Gott überträgt. Er macht ungerechtfertigte Analogieschlüsse. So kommt es zu der Vielheit heidnischer Gottvorstellungen. Das Moment des Bizarren, ja Abstoßenden, das sich häufig dabei findet, ist dann ein letzter Ausdruck dafür, daß die Analogie doch nicht völlig vergessen ist.

Ein Analogieschluß ist dabei fast allgemein verbreitet. Daß Religion ein persönliches Wesen voraussetzt, zeigt sich in jeder religiösen Praxis. Persönlichkeit besagt aber Verstehen, Mitsein mit andern Persönlichkeiten, Gemeinschaft. Personen vervielfältigen sich jedoch im menschlichen Bereich durch Vervielfältigung von Menschen, durch eine Vielheit von Menschen. Dies wird nun leicht einfach auf das Absolute übertragen. So erklärt es sich, daß außerhalb der geoffenbarten Religionen die Überzeugung von der Einheit Gottes sich so selten hält; sie ist eben für die menschliche Erkenntnis schwer mit der Persönlichkeit Gottes zu vereinen. Wo aber, wie in gewissen philosophischen Systemen, die meist wenig Einfluß auf die praktische Religion hatten, die Einheit des Göttlichen klar herausgestellt wurde, hat gewöhnlich der persönliche Charakter des Absoluten eine Schwächung erlitten, wenn er nicht ganz zerstört wurde.

Die drei Momente der religiösen Erfahrung

Jede wirkliche natürliche Religion enthält also drei Erkenntnismomente, die aber eine konkrete Einheit bilden. Zunächst das, was in jeder religiösen Erkenntnis mitenthalten ist; dann das Richtige, das nur in der konkreten Lage von diesem konkreten Menschen erkannt werden konnte; schließlich das Ergebnis voreiliger Analogieschlüsse. Das Verhältnis dieser Momente ist kein festes. Darum gibt es natürliche Religionen, die höher stehen als andere. Es ist

auch im Natürlichen nicht gleichgültig, welche Religion man hat. Ferner ist leicht einzusehen, daß das zweite und besonders das dritte Moment stark geschichtlich bestimmt ist. Denn wie alles Geistige wird die Religion zunächst übernommen. Erst später setzt die Kritik und damit die Entscheidung für oder gegen das Übernommene ein, eine Entscheidung, die sich niemals ganz von der historischen Bedingtheit frei machen kann. Deswegen hat jede menschliche religiöse Erkenntnis ein geschichtlich bedingtes Moment, das deswegen nicht falsch zu sein braucht. Das adäquate Bild Gottes kann kein geschaffenes Wesen erfassen. Am nächsten käme ihm aber die einheitliche Summe aller richtigen Gotteserkenntnis aller Menschen aller Zeiten und Zonen. Darum ist die Religion schon durch ihren Gegenstand am stärksten auf Tradition verwiesen, was eine Kritik dieser Tradition nicht ausschließt, außer jener negativen Kritik, die von vornherein schon Ablehnung jeder Tradition bedeutet.

Die Möglichkeit der Offenbarung

Der philosophisch sich ergebende Gottesbegriff ist abstrakt. Auch das aus der individuellen, konkreten Erkenntnis fließende Gottesbild hat viele Linien, die nicht scharf sind, hat Leerstellen, wo überhaupt keine Linie gezogen werden kann. Ist hier der Einsatzpunkt für falsche Analogieschlüsse, so liegt hier auch die Möglichkeit, daß dieses Gottesbild noch verdeutlicht werde, ohne daß das bisherige dadurch als falsch erwiesen würde. Es bleibt somit für die Offenbarung eine Stelle, wo sie sich in unsere natürliche Gotteserkenntnis einfügen, mit ihr eins werden kann, ohne ihr zu widersprechen oder sie aufzuheben, sondern um sie zu klären und zu verdeutlichen, um die Linien auszuziehen, die die natürliche Gotteserkenntnis nur undeutlich gezeichnet hatte oder überhaupt nicht ziehen konnte. Es besteht also zwischen beiden kein Gegensatz.

Ein erstes Sich-zu-erkennen-Geben Gottes ist die Schöpfung; aber sie ist Offenbarung nur in einem weiteren Sinn, da sie nicht den Charakter einer eigentlichen Mitteilung besitzt. Aus ihr erkennt man Gott so wie den Künstler aus dem Werk. Eine Offenbarung

im strengen Sinn setzt voraus, daß Gott personhaft ist. Nur Personen können sich über sich selbst aussprechen; ein unpersönlicher letzter Weltgrund wäre einfach da wie ein Stein oder eine Pflanze. Und nur durch das Verstehen und die gläubige Annahme der Mitteilung kann personhaftes Sein erkannt werden; spontanen Zugang zu ihm, der allein im Belieben und in der Verstandeskraft des Erkennenden gründete, gibt es nicht. Nun aber ist Gott rein und absolut personhaft. Also setzt bei ihm jedes Erkanntwerden voraus, daß er sich zuerst zu erkennen gibt.

Ob eine solche Offenbarung geschieht und welche Formen sie annimmt, das bestimmt Gott allein in vollkommener Freiheit. Darum bringt sie ihn nie in Gefahr, von der Welt abhängig zu werden. Die Transzendenz seines Seins und damit auch die Analogie der Erkenntnis bleiben vollkommen gewahrt. Schon die menschliche Mitteilung führt nicht zu einer Verschmelzung des Seins zwischen Mitteilendem und Vernehmendem. Sie setzt im Gegenteil den beiderseitigen Selbstbesitz voraus, durch den das eigene Sein gegen das fremde klar abgegrenzt ist. So ist auch die absolute Transzendenz Gottes die Voraussetzung für die Möglichkeit der Offenbarung wie auch seiner Gegenwart; nur Personen können anderem im eigentlichen Sinn gegenwärtig sein.

SECHSTER TEIL

ETHIK

ERSTE ABTEILUNG

ALLGEMEINE ETHIK

ERSTES KAPITEL

DAS WESEN DES SITTLICHEN

Der Mensch in der Wirklichkeit

Der Mensch ist frei. Unter seinen Möglichkeiten wählt er selber und gestaltet so in einem gewissen Grade sein eigenes Sein und seine eigene Welt. Dieses freie Handeln betrifft aber nicht nur ihn. Es gibt keine rein geistigen Akte im Menschen ohne Mitgehen des Leibes. Durch den Leib steht aber der Mensch immer schon in wirkhaften Zusammenhängen mit der stofflichen Welt, die auch die Welt anderer Menschen ist. Darum darf er mit ihr nicht nach Belieben umgehen. Die andern Seienden haben ihr eigenes, von ihm unabhängiges Sein, das sich ihm gegenüber behauptet. Von ihnen her erleidet er den Rückschlag seines Tuns. Verhält er sich der Wirklichkeit angemessen, so erfährt auch sein eigenes Sein Förderung; im umgekehrten Fall schädigt er auch sich selbst. Freiheit und Erkenntnis sind also dem Menschen dazu gegeben, daß er sich als Person frei der Wirklichkeit entsprechend verhalte. Die Freiheit ist nicht uneingeschränkt; noch weniger kann sie Willkür bedeuten.

Letztes Prinzip alles Handelns ist die Person. Auf sie wirkt darum zuletzt dieses Handeln fördernd oder schädigend zurück. Alles, was der Mensch tut, geschieht letztlich um des eigenen Seins willen, wobei allerdings dieses Sein in seiner ganzen Fülle und nicht als ein bloßer Teil zu verstehen ist. Das ist der immanente Sinn des Handelns, der Seinssinn, der sich somit von ihm nicht trennen läßt, dem aber der Mensch zuwiderhandeln kann. Wird also durch das Handeln das eigene Sein als Ganzes, nicht bloß in einer Schicht, gefördert, so erreicht es seinen Seinssinn; der Mensch ist im tiefsten in Einklang mit der Wirklichkeit, mit dem Sein. Sein Handeln ist sittlich. Im umgekehrten Falle verneint die bewußte Absicht den Seinssinn. Es ist ein Widerspruch in das höchste Sein des Menschen hineingetragen. Aus sich führte dieser Widerspruch zur Vernichtung des menschlichen Seins schlechthin. Das Handeln, ein Ausfluß des Seins und darum seine Bejahung, wendet sich zugleich gegen seine eigene Voraussetzung und vernichtet sie wenigstens grundsätzlich. Solches Handeln ist unsittlich.

Die sittliche Ordnung

Handeln ist nicht möglich ohne Gegenstand. Durch ihn wird der Inhalt und die Art des Handelns bestimmt. Also wird die Frage, ob ein Akt für den Menschen als Prinzip des Handelns seinsfördernd oder seinsschädigend ist, wenigstens von der Welt der Gegenstände mitbestimmt. In dieser objektiven Welt herrscht aber die Seins- oder Wertordnung. Eine Art von Sein ist in sich reicher, höher, wertvoller als andere Arten. Diese Hierarchie begründet wiederum ein bestimmtes Wertverhältnis jeder Seinsart zum Menschen; innerhalb derselben Seinsstufe hat jedes Individuum eine individuelle Wertbeziehung zu ihm. Sittlich wird also das Handeln sein, das eine für den Menschen objektiv seinsfördernde Beziehung bejaht, d. h. einen solchen Gegenstand zu erreichen oder zu verwirklichen strebt. Unsittlich ist das Handeln, das eine objektiv für den Menschen seinsschädigende Beziehung bejaht, einen solchen Gegenstand zu erlangen oder zu verwirklichen strebt. Hiermit ist also das freie Handeln des Menschen gebunden an eine objektive sittliche Ordnung.

Die Sittlichkeit als der Personwert

Das Problem wird aber dadurch verwickelter, daß der Mensch kein einfaches Wesen ist, sondern als leib-seelisches Wesen durch verschiedene Schichten hindurchreicht. Das hat zur Folge, daß ein und derselbe Gegenstand für eine Schicht fördernd, für die andere aber schädigend sein kann. Was für den einen Teil ein Gut ist, kann für den andern Teil oder das Ganze ein Übel sein. Wie ist also in diesem Falle die Entscheidung zu treffen? Ein Doppeltes erleichtert hier die Antwort. Einmal der Sprachgebrauch. Von einem in Kunst hervorragend sich betätigenden Menschen sagt man, er sei ein guter Künstler. Wer in Forschung Ausgezeichnetes leistet, heißt ein guter Physiker, Historiker usw. Aber niemand wird allein deswegen einen solchen Menschen einen guten Menschen schlechthin nennen. Es ist sogar möglich, daß jemand zugleich ein guter Künstler und ein schlechter Mensch sei. Gutsein schlechthin bedeutet demnach etwas anderes als Gutsein in irgendeiner Beziehung, auf einem Gebiete. Der gute Mensch ist aber nach dem Sprachgebrauch gleichzusetzen mit dem sittlichen Menschen. Sittlichkeit bedeutet also Gutsein als Mensch schlechthin. Dem entspricht auch der Charakter, der immanente Seinssinn des Aktes. Er geschieht um des handelnden Prinzips willen; auch was in einem Teilbereich erstrebt wird, ist immer um des Ich, der Person willen; denn mit ihrer Vernichtung fielen ja auch alle Teilgebiete. Somit ist sittlich gut, was das Ich als letztes Aktprinzip fördert, also das Ich als Person.

Wertkonflikte

Entsteht demnach zwischen den einzelnen Schichten oder Sphären ein Konflikt, so ist die Entscheidung sittlich, die den Menschen als Ganzes fördert und vervollkommnet; unsittlich die Entscheidung, die den Menschen als Ganzes schädigt. Da nun im Menschen die einzelnen Schichten um so näher der Person stehen, je höher sie in ihrem Sein sind, so wird im allgemeinen die höhere Schicht der niederen vorzuziehen sein; also das Religiöse als das Sein des Menschen schlechthin betreffend allen übrigen; die geistigen Gebiete der leiblichen Sphäre; in der leiblichen Sphäre das Leben als Gan-

zes dem Vorteil der einzelnen Organe. Da ferner das Individuum nicht sein kann ohne die Mitmenschen, die Gemeinschaft, so ist unsittlich alles, was grundsätzlich die Gemeinschaft zerstört, weil dadurch folgerichtig das Individuum mitzerstört wird. Da umgekehrt Gemeinschaft nur in Individuen lebt, so ist eine Betonung der Gemeinschaft unsittlich, die das Individuum grundsätzlich unmöglich macht, weil dadurch prinzipiell auch die Gemeinschaft vernichtet wird.

Auch diese Verdeutlichung genügt noch nicht. Nicht alles am Menschen ist gleich notwendig zu seinem Sein. Ohne ein gewisses Minimum ist menschliches Leben überhaupt undenkbar. Durch anderes wird es bereichert und vervollkommnet. Es ist klar, daß bei einem Konflikt die erste Klasse vor der zweiten kommen muß; denn sie ermöglicht ja erst das Bestehen der zweiten Klasse. Was also menschliches Sein nicht nur in diesem oder jenem Fall, sondern schlechthin unmöglich machen würde, ist immer unsittlich. Sittlich erlaubt ist immer, was zum menschlichen Sein schlechthin und grundsätzlich erfordert ist. Wo aber das menschliche Sein nicht schlechthin in Frage gestellt ist, kann es sich nicht mehr um Sittlich oder Unsittlich handeln, sondern um Besser oder weniger Gut, je nachdem im Konflikt zwischen zwei Schichten die höhere zum Schaden der niedrigeren oder die niedrigere zum Schaden der höheren bevorzugt wird. Desgleichen kann es sich zwischen zwei Handlungen, die beide grundsätzlich alles menschliche Sein zerstören würden, nicht mehr um den Unterschied Sittlich—Unsittlich handeln, sondern nur um weniger oder mehr Unsittlich, je nachdem durch den einen Akt das menschliche Sein weniger oder mehr radikal und unmittelbar bedroht wird.

Die sittlichen Normen

Aufgabe der Ethik ist es nun, diese Seins- und Wertverhältnisse zu unterscheiden, um Normen für die menschliche Entscheidung und Wahl aufzustellen. Dabei ist sie geleitet vom objektiven Sein, und zwar von zwei Richtungen her: einmal vom objektiven Sein des Menschen als Gesamtwesens, als Person; dann von der objektiven

Wertordnung der Gegenstandswelt; letztlich also von den sich aus beiden ergebenden Wertbeziehungen. Diese objektiven Wertbeziehungen der Gegenstände zur ganzen menschlichen Person entscheiden über Sittlichkeit oder Unsittlichkeit des sie bejahenden oder verneinenden Tuns; sie sind die Norm des Sittlichen.

Sittengesetz und einmaliger Fall

Da auf der einen Seite alles Handeln immer individuell ist, auf der andern Seite ebenso alle Gegenstände individuell sind, so sind auch alle objektiven Wertbeziehungen individuell. Daraus hat man ableiten wollen, daß es gar nicht möglich sei, allgemeine sittliche Normen oder Gesetze aufzustellen. Man hat jedoch dabei die Analogie übersehen. Nach dem Grade der Analogie lassen sich sowohl die Akte wie die Gegenstände in Klassen zusammenfassen. Es läßt sich dann für ganze Klassen, ja für alles sittliche Handeln ein Minimum angeben, ohne das es nicht mehr sittlich sein kann, mag die individuelle Beziehung sonst sein, wie sie wolle. Oder es können ganze Klassen als ihrem Wesen nach dem Menschen seinsschädlich nachgewiesen werden. Die Sittengesetze geben also gewisse Breiten des Sittlichen bzw. des Unsittlichen an, innerhalb deren das Individuelle des handelnden Menschen und der jeweiligen Situation keine wesentliche, sondern nur eine akzidentelle Änderung des sittlichen Charakters bewirkt. Das Einmalige ist natürlich nicht ohne Bedeutung. Aber es ist dem Menschen unmöglich, alle möglichen individuellen Akte und Situationen zu kennen und vorzusehen gerade in dem, was sie an Individuellem an sich haben. Somit müssen hier, wie auf andern Gebieten, allgemeine Regeln einen Ersatz bieten. Deswegen verbleibt aber auch in der Praxis dem einzelnen die Anwendung der allgemeinen Regeln auf den besondern Fall.

Das ewige Gesetz

Da die sittliche Ordnung unmittelbar auf der uns gegebenen Seinsordnung beruht, so geht sie durch diese zurück auf deren Grund, das ewige Sein Gottes. Als Grund des Sittengesetzes heißt dieses

das ewige Gesetz, die lex aeterna. Das Sittengesetz ist also eine Spiegelung, eine Teilnahme an jenem ewigen Gesetze in Gott. Da nun Gottes Wesen außerhalb jeder Änderung steht, kann dieses ewige Gesetz sich nicht ändern. Deswegen ändert sich auch die Seinsordnung des geschaffenen Seins und damit die sittliche Ordnung nicht. Was sich ändern kann, ist einmal die Welt der Dinge, auf die sie Anwendung findet. Andere Dinge haben andere objektive Wertbeziehungen zum Menschen. Es kann sich aber auch die Erkenntnis dieser sittlichen Ordnung ändern. Sie kann zunehmen oder vermindert werden, wenn auch nicht ohne gewisse Einschränkung. Der völlig gleiche Tatbestand kann jedoch nicht bald sittlich, bald unsittlich sein. Hier ist kein Wandel möglich. Relativismus und Historismus sind auch für das Sittliche abzulehnen, weil sie für das Sein nicht zutreffen.

Da Sittlichkeit Seinsförderung des Menschen als Ganzheit ist, alles Sein aber auf Gott zurückgeht, so kann das, was Gottes Sein entspricht, nie dem letzten Wohle des Menschen zuwider sein. Fördert also der Mensch durch Sittlichkeit sein eigenes Sein und Wohl, so fördert er auch das Abbild des Wesens Gottes, das er ist. Da Gott reine Positivität ohne Negativität ist, so ist alles letztlich und als Ganzes Positive und Wertvolle eine Erhöhung der Gottebenbildlichkeit des Menschen.

DIE SITTLICHE VERPFLICHTUNG

Das sittliche Sollen

Dem sittlichen Gebiet ist eigentümlich, daß es nicht nur unterscheidet zwischen Sittlich und Unsittlich, sondern daß mit ihm zugleich eine Verpflichtung mitgegeben ist, ein Sollen, das das Urbild alles andern Sollens ist. Es ergeht ein objektiver Anspruch an den Menschen, sich so zu entscheiden, daß das Unsittliche unter allen Umständen nicht getan wird, daß in gewissen Situationen dieses oder jenes Sittliche unbedingt getan werde. Es ergeht an sein Handeln ferner der Rat, daß er aus verschiedenen sittlichen Möglichkeiten das Bessere, das Höhere wähle; aber dieser Rat ist deutlich unterschieden von der Verpflichtung. Wie ist diese Verpflichtung zu erklären? Woher stammt sie?

Die unmittelbare Quelle der Verpflichtung

Die Norm, die oben zur Unterscheidung zwischen Sittlich und Unsittlich aufgestellt wurde, ist als Grund für dieses Sollen nicht hinreichend. Denn auch auf ästhetischem Gebiet läßt sich eine solche Norm des Schönen denken, ohne daß damit schon eine Verpflichtung gegeben wäre. Die Verpflichtung fügt also ein neues Moment hinzu.

Das sittliche Sollen mit seiner strengen Verpflichtung ist vielmehr ein neues und aus anderm nicht abzuleitendes Moment, das zur Seinsweise der menschlichen Person gehört. Bei dieser tritt an die Stelle notwendig wirkender Naturgesetze die Selbstbestimmung in Freiheit; die Person ist zugleich gegeben und aufgegeben. Es ist in die Hand des Menschen gelegt, ob sein Personsein sich durch seine Haltungen und durch sein Tun erhält und erhöht oder nicht, aber

so, daß er zugleich einsichtig erfährt, daß er sich nicht beliebig verhalten darf, sondern die Sorge für sein Personsein selbst übernehmen soll. Er soll sich nicht von seinen unterpersönlichen Trieben blind treiben oder hinreißen lassen, sondern sich jeweils frei der ganzen Sachlage entsprechend aus vernünftiger Einsicht entscheiden. Durch seinen Selbstbesitz soll er Abstand nehmen und so die Weltüberlegenheit, die der Person durch ihr Selbstsein wesentlich aufgegeben ist, wahren und bewähren. Nur auf diese Weise vermag er die Anerkennung zu leisten, die für die Erkenntnis der Mitmenschen als Personen erfordert ist, wie wir bereits sahen. An diesem Punkt sind Sein, Erkennen und Sollen aufs engste verknüpft. Den Dingen gegenüber, die selbst keine Forderungen stellen können, verlangt das eigene Personsein, daß der Mensch sich nicht an sie verliere, sondern sein Selbstsein wahre.

Das Verhalten der Person vollzieht sich je und je durch die freien Akte. Darum unterstehen diese unmittelbar der sittlichen Verpflichtung. Der unsittliche Akt steht immer und überall im Widerspruch mit dem Selbstbesitz und dem Sein der Person. Darum soll der unsittliche Akt nie sein. Alle überhaupt möglichen sittlichen Akte sind jedoch zum Sein der Person nicht zu jeder Zeit erfordert, sondern je nach der Lage läßt sich das Sein der Person nur durch Setzung dieses oder jenes Aktes prinzipiell behaupten. Deshalb sind positiv in jeder konkreten Lage immer nur gewisse sittliche Akte verpflichtend. Die negativen Sittengesetze haben somit ihrer Natur nach die umfassendere Geltung.

Die Absolutheit der Verpflichtung

Aus dem Wesen menschlichen Seins erklärt sich nun auch, als aus ihrem nächsten Grunde, die Unbedingtheit der sittlichen Verpflichtung. Das handelnde Subjekt, die Person ist Grundlage alles andern. Nur für die Person ist Welt. Mit ihr hörte auch alles andere auf, für den Menschen zu sein und erstrebbar zu sein. Jedes Teilgebiet hörte auf, für diesen Menschen wertvoll zu sein, wenn die Voraussetzung, der Mensch als Ganzes, durch Erstreben oder Erlangen dieses Teilgebietes vernichtet würde. Darum ist der Erhaltung des Ganzen

jedes Teilinteresse unbedingt zu opfern. Doch bringt hier das Wesen der menschlichen Person noch eine verschärfte Absolutheit. Eine gewisse Unterordnung besteht ja auch im Verhältnis des leiblichen Lebens zu seinen Organen; das Organ muß für das Ganze geopfert werden, weil mit der Vernichtung des Lebens auch das Organ vernichtet wird. Aber die menschliche Person ist auf das geistige Sein gegründet. Ihre Förderung oder Schädigung hat ihre Wirkungen im geistigen Sein. Dieses Sein ist nicht der Vergänglichkeit unterworfen wie das leibliche Leben, das aus sich, aus seinem inneren Wesen dazu verurteilt ist, einmal zu sterben. Das Geistige kann nicht aus einem inneren Gesetz untergehen, weil es einfach ist. Somit sind Wirkungen im Geistigen, also die Wirkungen freier Akte, aus ihrem Wesen heraus unaufhebbar. Anders ausgedrückt: da die sittlichen Akte das Sein der Person als solcher betreffen, die Person aber unsterblich ist, haben die freien Akte für den Handelnden eine natürlicherweise nicht aufhebbare Wirkung, während alles andere in seiner Wirkung einmal ein Ende nimmt. Darum soll alles andere, sogar das leibliche Leben, eher geopfert werden, als daß ein unsittlicher Akt gesetzt werde. Leibliches Leben geht doch zu Ende; der frühere Tod ist daher kein absolutes Übel. Aber die unsittliche Tat verändert die geistige, unsterbliche Person des Menschen zum Schlechteren.

Der letzte Ursprung der Verpflichtung

Das Wesen und die Stellung der menschlichen Person sind somit der nächste Grund der sittlichen Verpflichtung und ihres absoluten Charakters. Wie es für den Menschen nichts Notwendigeres und nichts Unersetzlicheres geben kann als das Dasein als geistige Person, so kann es für sein Handeln kein größeres und ausnahmsloseres Sollen geben, als daß es dieser Tatsache gemäß sei. Doch ist die menschliche Person zwar eine Art letzten Zentrums, auf das das Handeln jeweils immer schon seiner Natur nach bezogen ist. Aber diese Letztheit ist selbst nicht absolut und in sich begründet, was aber nicht so zu fassen ist, daß die menschliche Person als solche je Mittel werden könnte; das widerspräche der Art ihres

Seins. Darum kann sie auch nicht in etwas Endlichem begründet sein. Wohl aber hat sie ihr Personsein, ihr Mittelpunktsein nicht aus sich, sondern ihr Sein ist geschaffen. Damit ist auch ihr Urstreben nach Sein etwas ihr Gegebenes, von ihr Vorgefundenes; ihre Letztheit ist eine geschenkte Letztheit. Darum geht ihr Dasein und das Beharrenwollen im Dasein letztlich auf den Schöpferwillen Gottes zurück. Dadurch, daß Gott diesen Menschen geschaffen hat, hat er seinem Willen Ausdruck gegeben, daß dieser Mensch handle auf Grund des geschenkten Seins und darum diesem gemäß. So führt uns die nächste Quelle sittlicher Verpflichtung zurück auf die entfernte, und so die unvollständige, geschaffene auf die vollständige, ungeschaffene. Dies entspricht ja auch dem Sein des Menschen, das selbst — um paradox auszudrücken, was mit Ausdrücken aus der Gegenstandswelt nicht mehr eigentlich gesagt werden kann — ein vorletztes Letztes ist.

Autonomie oder Heteronomie?

Damit klärt sich für uns eine viel umstrittene Frage. Ist der Mensch im Sittlichen autonom oder heteronom, gibt er sich als letzte Instanz selbst das Gesetz, oder wird es ihm von anderen auferlegt? Daß eine gewisse Heteronomie dem Sein des Menschen widersprechend ist, merkt man sehr leicht. Eine Heteronomie, die den Menschen zum Mittel machte, zu etwas Vorläufigem, das nur um eines anderen willen da wäre, höbe grundsätzlich das menschliche Sein auf. Das hätte aber statt, wenn ein dem Sein des Menschen äußerliches, fremdes Seiendes ihm ohne Rücksicht auf dieses Sein Verpflichtungen auferlegen könnte. Da kein Seiendes in seinem Sein innerlich von einem andern endlichen Seienden abhängt, so läge eine solche Heteronomie vor, wenn irgendein endliches Seiendes letzte und adäquate Quelle sittlicher Verpflichtung wäre. Diese Verpflichtung käme zum Sein des Menschen als etwas Äußerliches, Fremdes hinzu.

Anders steht es aber, wenn Gott diese letzte Quelle ist. Gott ist nämlich dem menschlichen Sein nichts Fremdes, sondern er ist der Quell dieses Seins. Auch leitet sich von ihm die sittliche Ver-

pflichtung gerade durch das von ihm kommende Sein ab. Somit wird die Verpflichtung mit dem Sein gegeben und ist ein Ausfluß dieses dem Menschen eigensten Seins selber. Sie wird also von Gott nicht zu diesem Sein äußerlich hinzugetan, sondern in und mit diesem Sein gibt er auch die Verpflichtung. Darum kann man Gott, der Quelle des Seins, gegenüber nicht mehr von Heteronomie, Fremdgesetzlichkeit, oder Autonomie, Eigengesetzlichkeit, sprechen. Das Verhältnis des Geschöpfes zu seinem Schöpfer transzendiert diese für das Gebiet des Endlichen geltende Unterscheidung. Damit ist aber schon eine der Grundlagen der kantischen Sittenlehre abgelehnt.

Hingegen kann die Verpflichtung letztlich nicht auf bloß menschliche Setzung zurückgeführt werden, möge diese nun in menschlichen Gesetzen oder in überlieferten Gewohnheiten zum Ausdruck kommen. Es erhöbe sich ja die Frage, warum andere Menschen oder die bloß historisch gewordene Tatsache mich verpflichten können. Sie verleihen das Sein nur als Zweitursachen; niemals sind sie die letzte und vollständige Ursache des Daseins eines Seienden. Als Individuum ist der Mensch nicht das bloße Ergebnis historischer Entwicklung oder der Mitwelt. Er ist ebensosehr etwas Eigenes, Neues, Selbständiges. Darum stünde eine so abgeleitete Verpflichtung in direktem Widerspruch mit seinem Sein. Vor allem ist die Absolutheit sittlicher Verpflichtung aus einer solchen Quelle niemals zu gewinnen.

DAS NATÜRLICHE SITTENGESETZ

Das Wesen des natürlichen Sittengesetzes

Es wurde früher festgestellt, daß alle Menschen in gewissen Wesenszügen übereinstimmen, daß gewisse Realitäten und Anlagen unbedingt dazu gehören, daß einer Mensch sei; daß dies allein aber zum konkreten Menschen nicht ausreiche, sondern dazu noch die individuellen Bestimmungen kommen müßten. Für das Sittliche ergibt sich daraus, daß gewisse Wertbeziehungen bereits durch diese allgemeinen Wesenszüge, durch die allgemeine menschliche Natur festgelegt sind. So werden bestimmte menschliche Handlungen immer und überall, in jeder individuellen Verwirklichung, für das Gesamtsein des Menschen förderlich sein. Andere Handlungen dagegen werden immer und überall dieses Sein in seinem Bestand bedrohen, so daß auch die konkrete Verwirklichung diese Schädlichkeit nie aufheben kann. Es lassen sich somit über die sittliche Werthaftigkeit gewisser Handlungen allgemeingültige Sätze aufstellen, die für alle Seienden von der Art Mensch, ja gewisse Sätze, die für alle freien Seienden gelten, d. h. sittlichen Anspruch an ihr Handeln erheben. Der allgemeinste Satz solcher Art wurde bereits aufgewiesen: das sittlich Böse ist immer unbedingt zu meiden, das in gewissen Lagen erforderliche sittliche Gute unbedingt zu tun. Derartige allgemeingültige Sätze, die das sittliche Handeln aller Menschen als Menschen betreffen, werden zusammengefaßt unter dem Namen „natürliches Sittengesetz".

Dieses Gesetz hat natürlich nichts zu tun mit dem Naturgesetz der Physik. In den beiden Fällen ist das Wort Gesetz nur analog angewandt, wobei der primäre Sinn durchaus beim Sittengesetz liegt, was unsere an das Naturgesetz der Naturwissenschaften gewöhnte Zeit leicht übersieht. Denn ein Gesetz besagt ursprünglich eine Vorschrift für eine Gruppe oder Gemeinschaft von freien, ver-

antwortlichen Seienden; alle sollen ihr Handeln nach diesem Gesetz richten. In der unfreien Natur gibt es kein Sollen im eigentlichen Sinn; der Stein soll nicht fallen nach dem Fallgesetz, sondern er fällt. Das Fallgesetz ist keine Vorschrift, nach der er sich zu richten hat, sondern nur die vom Menschen abstrakt zusammengefaßte Feststellung einer Übereinstimmung zwischen einer Reihe notwendiger Tatsachen unter Weglassung des bloß Individuellen. Das Naturgesetz ist also in Analogie zu menschlichen Verhältnissen gedacht, wo solche Übereinstimmung im Geschehen auf ein Gesetz zurückzugehen pflegt.

Unabänderlichkeit

Aus der Ableitung des natürlichen Sittengesetzes folgt ohne weiteres, daß es unabänderlich ist. Ferner bestimmt es gleichsam das Minimum des moralischen Handelns, so daß, wer außerhalb dieses Minimums bleibt, unsittlich handelt, daß aber innerhalb eine verschieden große sittliche Güte der Handlungen möglich ist. In diesem Sittengesetz stimmen alle Zeiten und alle Kulturen überein. Es kann zwar übertreten werden; denn es ist kein mechanisch sich vollziehendes Naturgesetz, sondern Anspruch an freie Menschen. Aber nie kann durch Entwicklung objektiv gut werden, was es für schlecht erklärt, und umgekehrt.

Erkennbarkeit

Da es sich aber um ein sittliches Gesetz handelt, das sich an die Freiheit wendet, so ist zu seiner Erfüllung Erkenntnis erfordert. An dieser Erkenntnis kann es nun fehlen. Jedoch gibt es gewisse Seinsverhältnisse, die keinem geistigen Wesen entgehen können. Deswegen werden auch die sich daraus ergebenden sittlichen Regeln allgemein von allen Menschen aller Zeiten erkannt. Diese obersten Sätze der sittlichen Ordnung sind also allgemein und unmittelbar evident. Ein solcher Satz ist z. B.: „Das Böse darf nicht getan werden." Es gibt eine zweite Klasse von Seinsverhältnissen, die auch noch leicht erkannt werden, aber doch nicht in dem Maße und so

ausnahmslos wie die vorigen. Hier kann also schon einmal ein Irrtum vorkommen, wenn auch nicht oft und nicht dauernd. Dasselbe gilt entsprechend von den sich aus ihnen ergebenden sittlichen Vorschriften. Ein Beispiel dafür ist der Satz: „Gott ist man Verehrung und Gehorsam schuldig." Schließlich gibt es objektive Seinsverhältnisse, die zwar der menschlichen Erkenntnis noch zugänglich sind, aber nur unter gewissen Bedingungen und mit einiger Mühe. Hier sind öfter Irrtümer möglich. Wo zugleich die Erfüllung der auf ihnen beruhenden sittlichen Gesetze mit großen Schwierigkeiten verbunden ist, kann es vorkommen, daß in der Geschichte die Verkennung häufiger zu finden ist als die richtige Erkenntnis. So ist es z. B. mit der Vorschrift der Monogamie.

Eine weitere Quelle des sittlichen Irrtums kann darin liegen, daß zwar das sittliche Prinzip richtig erkannt, aber der vorliegende Tatbestand falsch interpretiert wird, so daß man das richtig erkannte Gesetz darauf nicht anwendet. Sähe man z. B. irrtümlicherweise gewisse Klassen von Menschen, wie die Sklaven, nicht als volle Menschen, als volle Personen an, so hülfe die richtige Erkenntnis über das sittliche Verhalten Personen gegenüber wenig, da man nicht glauben würde, sie auf diese Menschenklasse anwenden zu müssen.

Fortschritt der sittlichen Erkenntnis

In zwei Richtungen kann also die sittliche Erkenntnis Fortschritte machen. Einmal in der Richtung einer immer klareren Erkenntnis der sittlichen Gesetze der zweiten und dritten Klasse. Dann auch in einer immer besseren Erkenntnis der sittlichen Tatbestände. Es steht aber nirgendwo fest und wird durch die Geschichte vielmehr widerlegt, daß die Änderungen in der sittlichen Erkenntnis immer einen Fortschritt bedeuten. Es können erreichte Erkenntnisse und Einsichten sowohl für das Individuum wie für Gemeinschaften wieder verlorengehen. Hierin nimmt also die sittliche Erkenntnis an der geschichtlichen Bewegung alles menschlichen Geisteslebens teil. Aber das natürliche Sittengesetz an sich bleibt unverändert bestehen, weil es sich auf die menschliche Natur gründet, die in gewissen grund-

legenden Strukturen und Anlagen die gleiche bleibt. Daraus ergibt sich, daß gerade die Abweichungen von diesem Sittengesetz, die Irrtümer auf sittlichem Gebiet, historisch begründet sind, da sie nicht notwendig aus dem Sein der menschlichen Natur hervorgehen. Auch darin nimmt das Gebiet des Sittlichen an der geschichtlichen Bewegung teil, daß durch die Kulturentwicklung die Tatbestände verändert werden, also das Anwendungsgebiet des Sittengesetzes gewissen Änderungen unterworfen ist.

DAS POSITIVE GESETZ

Das Wesen des positiven Gesetzes

Es gibt keinen Menschen, dessen Realität in dem, was die allgemeine menschliche Natur fordert, aufginge. Jeder Mensch ist eine konkrete, einmalige Verwirklichung der menschlichen Natur. Darum geben auch die Vorschriften des natürlichen Sittengesetzes nicht die letzte konkrete Bestimmtheit, sondern lassen immer noch eine gewisse Breite des Handelns offen. Zu jedem konkreten Handeln ist deswegen noch die persönliche Anwendung auf den einmaligen vorliegenden Fall erfordert. Die Menschen lassen sich aber nach gewissen Rücksichten in Gruppen oder Gemeinschaften zusammenfassen. Für sie sind gewisse Tatbestände gegeben, die außerhalb der Gruppe nicht vorliegen. Oder sie verfolgen ein gemeinsames Ziel, das aber nicht durch das Wesen des Menschen selber bereits gegeben, sondern ihm freigestellt ist. Solche Ziele können unter Umständen sogar gefordert sein, so daß das Ablassen von ihrer Verfolgung eine schwere Schädigung der Gemeinschaft bedeuten würde. Kann das Ziel aber nur durch das Zusammenwirken vieler erreicht werden, so muß dieses Zusammenwirken auch möglich gemacht werden. Dies geschieht durch spezielle Anordnungen, die nur für die Gemeinschaft gelten, die in dieser konkreten Lage dieses konkrete Ziel verfolgen muß. Solche Anordnungen heißen positive Gesetze, weil sie sich nicht unmittelbar aus der menschlichen Natur ergeben, sondern in Anbetracht der konkreten Lage von der berechtigten Stelle erlassen werden. Die berechtigte Stelle heißt die Autorität.

Die verpflichtende Kraft des positiven Gesetzes

Ist nun die Gemeinschaft eine lebensnotwendige, natürliche, so ist auch ihr Ziel lebensnotwendig; zu erreichen ist es aber nur, wenn solche positiven Anordnungen getroffen und auch ausgeführt werden. Folglich verpflichtet das natürliche Sittengesetz, daß solche Anordnungen befolgt werden, soweit sie von der rechtmäßigen Autorität innerhalb des Gebietes, für das sie zuständig ist, gegeben werden. Daneben kann man sich selber durch Setzung gewisser Tatbestände mit andern zur Erreichung gewisser Ziele verbinden. Auch hier ist man dann auf Grund des freiwilligen Beitritts zur entsprechenden Einhaltung der positiven Bestimmungen, so wie sie übernommen wurden, verpflichtet, da sonst jeder freie Zusammenschluß, ein im Kulturleben wichtiger Faktor, unmöglich würde.

Der Vorrang des natürlichen Sittengesetzes

Das positive Gesetz ist somit eine Verdeutlichung, Spezialisierung und Ausfüllung des natürlichen Sittengesetzes. Als solches hat es auch die Kraft zur Verpflichtung. Somit kann dieses Gesetz sich nie gegen das natürliche Sittengesetz wenden. Denn damit höbe es sich selber auf und verlöre seinen Wesenssinn. Würde also von einer legitimen Autorität ein solches offenbar gegen das natürliche Sittengesetz verstoßendes positives Gesetz erlassen, so hätte es keine verpflichtende Kraft. Weil das, was darin befohlen wird, unsittlich ist, darf es unter keinen Umständen ausgeführt werden. Ist sein Inhalt dagegen sittlich, doch so, daß er über die Befugnisse der befehlenden Stelle hinausgeht oder die Rechte des Einzelnen antastet, so hat es aus sich ebenfalls keine verpflichtende Kraft. Aber in diesem Falle steht es dem Individuum frei, auf seine Rechte zu verzichten, um Konflikten aus dem Wege zu gehen. Ja für den Fall, daß der Schaden des Konflikts in keinem Verhältnis steht zu dem zu behauptenden Recht, kann das Individuum deshalb verpflichtet sein, zu verzichten und sich dem Gesetz zu beugen, nicht weil es Rechtskraft hätte, sondern weil ein bedeutender Schaden der Gemeinschaft als Mittel zur Erreichung eines weitaus geringeren persönlichen Gutes nicht zulässig ist.

Der Rechtspositivismus

Der Rechtspositivismus ist also völlig unhaltbar, der ein Gesetz für verpflichtend hält, weil es eben besteht. Er räumt der menschlichen Autorität eine unbefugte Macht ein und leitet alle Verpflichtungen aus ihrem Willen her. Besonders verwerflich und ganz unerträglich ist die Lehre, alles Recht beruhe auf der Macht, die man besitzt, den Gehorsam der andern zu erzwingen. Sie kann nur entweder zur Sklaverei der Schwächeren oder zu einem ewigen Ausrottungskrieg führen.

DIE BEDINGUNGEN DES SITTLICHEN AKTES

Der Träger des Sittlichen

Das Sittliche haftet am Akt, nicht am Gegenstand. Dieser ist zum sittlichen Tun notwendig; ohne einen Gegenstand ist keine Tätigkeit möglich, und die Werthaftigkeit des Gegenstandes ist mitentscheidend, ob ein Akt sittlich ist oder nicht. Primär sittlich ist also der Akt oder das Verhalten, und durch sie wird der Handelnde sittlich gut oder schlecht.

Das Sittliche vollzieht sich aber in der Wahl oder Entscheidung. Darum kann es auch nur da sein, wo Entscheidung im eigentlichen Sinne möglich ist. Nun gibt es im Menschen Bereiche, die nicht mehr unter die freie Entscheidung fallen, die sich also außerhalb des Sittlichen im Naturnotwendigen bewegen. Diese Bereiche wirken aber, als zum einen Menschen gehörig, hinüber auf die rationalen Gebiete und können dadurch die freie Entscheidung hemmen oder gar aufheben.

Zureichende Erkenntnis

Das erste, was zur Entscheidung erfordert ist, ist Erkenntnis der Tatbestände, zwischen denen zu entscheiden ist. Dazu gehören die Folgen einer Handlung, soweit sie sich unmittelbar und ohne die Dazwischenkunft eines zweiten freien Willens aus der Tat ergeben. Diese Folgen sind aber für den Menschen nur auf eine gewisse Entfernung vom Ursprung übersehbar. Seine Entscheidung kann sich aber nur auf das von ihm Erkannte beziehen, und nur so weit geht auch seine Verantwortung.

Ferner kann sich auch Irrtum in eine Erkenntnis einschleichen. Dann bestimmt sich das sittliche Handeln nach der irrigen Erkennt-

nis, nicht nach dem objektiven, aber unerkannten Tatbestande, den der Mensch ja in seine Entscheidung nicht aufgenommen hat. Ist der Irrtum durch Nachlässigkeit verschuldet, so liegt die Schuld schon vor der Entscheidung in jener freiwilligen Nachlässigkeit.

Aufmerksamkeit

Auch die aktuelle Aufmerksamkeit des Menschen ist begrenzt. Darum kann ihm im entscheidenden Augenblick etwas entgehen, was er an sich sehen konnte. Er kann die Wichtigkeit der Entscheidung in der Eile übersehen; er kann Momente, die die Sachlage wesentlich ändern, nicht bemerken. Auch hier sind diese Momente nicht in die Entscheidung aufgenommen. Allerdings ist der Mensch verpflichtet, eine der Sachlage angemessene Aufmerksamkeit aufzuwenden. Tut er dies bewußt nicht, so hat er bereits dadurch unsittlich gehandelt. Tut er es aber unfreiwillig nicht, so ist die Freiheit seiner Entscheidung beeinträchtigt. Sehr oft wird die Aufmerksamkeit geschwächt durch leidenschaftliche Erregung oder Vergiftungszustände; diese können also die Freiwilligkeit dadurch herabsetzen.

Freiheit

Die weitere Bedingung ist zentral für das sittliche Handeln: Die Entscheidung muß frei sein. Sonst ist es keine Entscheidung, sondern ein naturnotwendiges Geschehen am Menschen. Wo also die Freiheit direkt beeinträchtigt ist, und in dem Maße, als dies der Fall ist, hört die Verantwortung auf, weil die Entscheidung aufhört. Hier kommen vor allem in Frage pathologische Zustände des Willens, Erkrankungen des Nervensystems; auch zuweilen unbewältigte und ins Unterbewußtsein verdrängte frühere Konflikte; desgleichen unwiderstehliche Hemmungen durch überwältigende, besonders plötzliche Affekte, vor allem durch Furcht, die jede Besinnung raubt und einfach mitreißt. Es mag im Einzelfall oft schwer sein, auszumachen, wie weit freie Entscheidung und damit Verantwortlichkeit vorliegt. Am objektiven Tatbestand ändert das nichts.

Die Absicht und ihre Stufen

Zur sittlichen Entscheidung gehört somit alles, was in die Absicht aufgenommen worden ist. Aber auch hier sind noch weitere Unterscheidungen zu machen. Eine Absicht kann im Augenblick des Handelns vor dem Geiste des Handelnden stehen. Die Absicht ist aktuell. Hier ist alles klar. Eine Absicht kann aber auch gefaßt werden und dann ihre Kraft durch einen ganzen Zug von Handlungen hindurch geltend machen, ohne daß sie dauernd ausdrücklich vor dem Geiste steht. Daß ihre Kraft aber noch da ist, sieht man daraus, daß der Ablauf der Handlungen deutlich durch sie bestimmt ist und daß sie bei Hemmungen oder Fragen sofort wieder aktuell bewußt wird. Die Absicht ist also virtuell, der Kraft nach, immer noch vorhanden. Auch eine solche Absicht genügt natürlich zu verantwortlichem Handeln. Bei der Vielheit unseres Tuns und der Richtungen, die unsere Aufmerksamkeit beanspruchen, werden die meisten Absichten, deren Durchführung längere Zeit erfordert, nur als virtuelle wirksam bleiben können.

Endlich kann sich aus öfterem Handeln eine Gewohnheit herausbilden, die allmählich rein mechanisch wird. Man hat überhaupt keine Absicht mehr, weder aktuell noch virtuell. Aber man tut dasselbe auf Grund früher mehrfach gefaßter Entschlüsse, die man nie zurückgenommen hat. Diese Absicht ist habituell. Eigentlich ist es keine Absicht mehr, sondern eine aus Absichten entstandene Gewohnheit. Die Sittlichkeit liegt hier in den Akten, durch die man diese Gewohnheit erworben hat und durch die die Person gut oder schlecht geworden ist. Ferner auch darin, daß man diese Gewohnheiten vorkommendenfalls bejaht und nicht aufgeben will. Solche habituelle Absichten haben für das sittliche Leben die größte Bedeutung. So kommen infolge erworbener guter Absichten viele Möglichkeiten schlechten Handelns überhaupt nicht in Frage. In den früheren Entscheidungen sind sie schon im voraus abgelehnt worden. Die Erziehung besteht zu einem guten Teil in der Bildung solcher habitueller Absichten. Allerdings müssen sie mit zunehmendem Alter auch, wenigstens im allgemeinen, für die Einsicht begründet werden, da solche habituelle Absichten immer wieder in Frage gestellt werden und dann nur durch eine eigentliche neue Entscheidung beibehalten werden können.

DAS MITTELBAR GEWOLLTE

Die Unabsehbarkeit der Folgen

Eine viel größere Schwierigkeit zur Beurteilung der konkreten Verantwortlichkeit liegt in folgendem Tatbestand: Die Folgen menschlichen Handelns erschöpfen sich nicht in den unmittelbar aus einem Tun hervorgehenden Wirkungen. Diese verursachen ihrerseits wiederum weitere Wirkungen bis ins Unabsehbare. Ebenso sind die Wirkungen einer Handlung wegen der vielfachen Verflochtenheit des Menschen mit der Welt nicht immer eindeutig gut. Es können gute und schlechte Folgen zugleich daraus entstehen. Diese Verknüpfung ist so häufig, daß alles menschliche Handeln unterbleiben müßte und damit das menschliche Leben unmöglich würde, wollte man nur die Handlungen zulassen, die mit Sicherheit nur eindeutig gute Wirkungen hervorbringen.

Handeln nicht notwendig schuldbar

Man hat daraus den Schluß ziehen wollen, daß alle menschlichen Handlungen irgendwie schlecht seien, daß alles Handeln den Menschen schuldig mache. Aber diese Ansicht führt zu unhaltbaren Folgen. Denn wenn alles schlecht ist und der Mensch notwendig schuldig wird, dann wäre alles erlaubt, da der Mensch doch leben muß. Die Entscheidung hätte ihren Sinn verloren, und man müßte aufhören, von Schuld zu reden und zwischen Sittlich und Unsittlich einen Unterschied zu machen. Eine solche Ansicht hebt sich selbst auf. Sie geht schließlich auf die Lehre zurück, daß es sittlich böse sei, endlich und abhängig zu sein; denn daraus ergibt sich doch die Vielfalt der Wirkungen menschlichen Handelns. Das hieße aber ebensoviel, als wollte man alles Sein außer dem göttlichen als böse betrachten.

Die Bedingungen der Erlaubtheit

Es muß also eine andere Lösung möglich sein. Diese muß sich aus der Natur und den Bedingungen menschlichen Handelns ergeben, nicht aus irgendwelchen allgemeinen, aprioristischen Erwägungen. Es ist somit die dem menschlichen Handeln wesentliche Verflechtung in eine Vielheit von Bezügen in Betracht zu ziehen, wie es ja oben bereits für den Menschen selbst getan wurde. Die Frage muß nach dem Grundsatz entschieden werden, daß der Mensch verantwortlich ist für alles, was in seine Absicht einging und der Lage des Falles nach eingehen mußte und insoweit es einging. Zunächst folgt also daraus, daß die Absicht ausschließlich auf etwas Sittliches gehen muß; sonst wäre ja einfachhin ein Unsittliches gewollt, und der Fall der mittelbaren Verursachung läge nicht vor. Zweitens muß das Gute wenigstens ebenso unmittelbar Wirkung des Tuns sein wie das Böse; das Unsittliche darf also niemals Mittel, Durchgang zum Guten sein. Der Satz: „Der Zweck heiligt die Mittel", ist in dem Sinne: „der gute Zweck heiligt ein in sich unsittliches Mittel", niemals von der katholischen Moral auch nur für zulässig erklärt worden. Drittens kommt als Bedingung hinzu, daß die böse Wirkung sich nicht vermeiden lasse; ein unnötig verursachtes Böses würde zeigen, daß die Absicht nicht rein auf das Gute ging. Das Böse, selbst das mit der guten Wirkung unvermeidlich verbundene Böse, darf nie Gegenstand des Strebens, der Absicht sein, sondern höchstens zugelassen werden, weil es eben nicht anders geht. Endlich muß die gute Wirkung so groß sein, daß die böse dadurch wirklich kompensiert oder überkompensiert wird. Für eine Kleinigkeit darf nicht etwas Großes aufs Spiel gesetzt werden.

Zuzugeben ist, daß es in der Wirklichkeit oft nicht leicht ist, zu entscheiden, ob diese Bedingungen tatsächlich erfüllt sind. Besonders die zweite und die letzte Bedingung lassen sich oft nur mit Wahrscheinlichkeit entscheiden. Hier liegt die Quelle der sogenannten Grenzfälle, wo selbst die Moralisten über Erlaubtheit oder Unerlaubtheit sich nicht einig sind. Es erhebt sich folglich die Frage, was in solchen Fällen zu tun ist.

GEWISSEN UND GEWISSENSBILDUNG

Das Gewissen

Gesetze sind abstrakt, Entscheidungen sind konkret. Also erfordern sie eine Anwendung der abstrakten Gesetze auf den konkreten Fall. Dazu hat der Mensch die sittliche Erkenntnis, die wir das Gewissen nennen. Wie der Mensch und insoweit er die konkrete Situation erkennt, so und soweit wird er auch die allgemeinen Gesetze anzuwenden imstande sein, wobei ein letztes Moment, das als solches im Gesetz nicht vorgesehen ist: die Einmaligkeit als solche, bleibt. Aber durch das Gesetz ist die Breite vorgezeichnet, innerhalb deren die Entscheidung sich halten soll, um sittlich zu sein.

Das irrende Gewissen

Wie in der Seinserkenntnis Irrtümer im einzelnen möglich sind, so auch in der sittlichen Erkenntnis. Es kann ein sittliches Gesetz unbekannt sein, sowohl ein natürliches als auch besonders ein positives. Es kann auch der Tatbestand falsch beurteilt werden. Im Falle eines solchen Irrtums muß der Mensch seinem Gewissen folgen. Denn wüßte er um den Irrtum, so wäre dieser ja schon entdeckt und damit behoben. Dürfte und müßte man seinem Gewissen nicht in jedem Falle folgen, so würde das Handeln unmöglich. Der Verdacht, es könnte doch ein Irrtum vorliegen, ließe sich in den meisten Fällen nicht absolut ausschließen. Somit muß der Mensch der Entscheidung seines Gewissens, wenn diese sicher ist, unbedingt folgen; sonst handelt er unsittlich.

Die Unsicherheit des Tatbestandes

Schwieriger liegt der Fall, der sich bereits oben ergab: Wenn die Sittlichkeit einer Handlung zweifelhaft wird, was ist dann zu tun?

Das letzte Urteil des Gewissens, daß man im vorliegenden Fall so handeln dürfe, muß sicher sein. Zu diesem sicheren Endurteil über den konkreten Fall muß man gelangen. Von Anfang an ist dabei ein doppelter Fall zu unterscheiden. Es kann der Tatbestand unsicher sein oder das sittliche Gesetz. Im ersten Falle bleibt nur eins: sich des Tatbestandes versichern. Bis dahin ist die Handlung zu unterlassen, es sei denn, es ergäbe sich in einem besonderen Falle daraus auch eine Unsicherheit der Verpflichtung. Ist man unsicher, ob eine Medizin unschädlich ist oder tödliches Gift, so muß man sich darüber volle Klarheit verschaffen, ehe man sie geben darf.

Die Unsicherheit der Erlaubtheit

Anders steht die Frage, wenn das Gesetz, die Verpflichtung selber zweifelhaft ist, wenn man sich nicht klar darüber werden kann, ob eine bestimmte Handlungsweise sittlich erlaubt ist oder nicht. Dies kann dadurch eintreten, daß man nicht sicher ist, ob das Gesetz überhaupt existiert oder ob es nach der Absicht des Gesetzgebers auch den vorliegenden Fall betrifft. Die beiden Fälle fallen praktisch zusammen. Zur Lösung bieten sich verschiedene Theorien an. Die Tutioristen verlangen, man solle immer den sicheren Weg gehen; dieser bestehe darin, daß man annimmt, das Gesetz existiere, weil es dann auf jeden Fall erfüllt wird. Das setzt jedoch voraus, was in Zweifel steht, nämlich ob eine Verpflichtung besteht. Besteht sie nicht, so kann man das Gesetz gar nicht verletzen, mag man so oder so handeln. Entgegengesetzt ist die Theorie der Laxisten. Nach ihnen kann man beim geringsten, leichtsinnigsten Zweifel tun, was man will. Diese Theorie untergräbt alles sittliche Handeln; denn unbegründete, leichtsinnige Zweifel lassen sich gegen jede unangenehme Verpflichtung auffinden. Zwischen diesen Extremen, die kaum jemand vertritt, stehen noch weitere Ansichten. Die Probabilioristen verlangen, man solle der wahrscheinlicheren Ansicht folgen. Dagegen läßt sich sagen: wenn man der wahrscheinlicheren Ansicht folgen darf, so darf man also einer Ansicht folgen, die nicht sicher ist, für die aber wirkliche Gründe sprechen, die also wirklich wahrscheinlich ist. Das gilt aber auch von der weniger wahrschein-

lichen Ansicht; denn auch sie ist, wie vorausgesetzt, wirklich wahrscheinlich, und wirkliche Gründe sprechen für sie. Dasselbe läßt sich gegen ein in der Praxis unmögliches System sagen, das nur dann Freiheit nach beiden Seiten hin läßt, wenn die Gründe für beide Seiten gleich wahrscheinlich und gewichtig sind: der Äquiprobabilismus.

Der Probabilismus

Neben diesem bleibt nur noch ein System, der Probabilismus. Nach ihm ist man im Falle begründeten Zweifels über den Bestand eines Gesetzes, also über die sittliche Erlaubtheit einer Handlung, berechtigt, der Ansicht zu folgen, die wirklich wahrscheinlich ist, für die also ernste Gründe sprechen, auch wenn für die gegenteilige Auffassung ebenfalls gewichtige, aber nicht entscheidende Gründe angeführt werden können. Denn in diesem Falle ist das Gesetz nicht sicher. Freiheit des Handelns ist aber ein positives Gut des Menschen, das nur durch eine sichere Verpflichtung eingeschränkt werden kann. Mit Hilfe dieses Satzes läßt sich im Zweifelsfalle ein sicheres Gewissen über die Erlaubtheit der Handlung bilden, und es ist somit möglich, sittlich zu handeln.

Bei der Ablehnung des Probabilismus ist oft von entscheidendem Einfluß der uneingestandene Hintergedanke, er sei ein System, das gestatte, sich um sittliche Verpflichtungen herumzudrücken, ohne sie direkt und offen zu übertreten. Aber wer dies tun will, muß zu andern Mitteln greifen; seine Absicht ist schon unsittlich und könnte durch keinen Probabilismus sittlich werden. Ebenso falsch ist auch die mildere Auffassung, der Probabilismus sei zwar ein richtiges System; aber wo das Streben nach möglichst hoher Sittlichkeit lebe, wo man den Kaufmannsgeist im Sittlichen verabscheue, käme er nicht in Frage. Er wäre ein System für kleine, unvollkommene Seelen. Hier wird ebenfalls vorausgesetzt, man könne den Probabilismus nur zum eigenen Vorteil anwenden, um irgendwie einer schweren sittlichen Leistung auf erlaubte Weise zu entgehen. Dies ist aber unrichtig. Es kann sich z. B. auch für den idealsten, streng sittlich denkenden Staatsmann die Frage stellen, ob er gewisse Mittel noch

anwenden oder Zugeständnisse machen darf, die dem Vaterlande schwere Erschütterungen ersparen würden, über deren Zulässigkeit aber die Auffassungen ernster Moralisten auseinandergehen. Nach dem Probabilismus bliebe er in seinem Vorgehen frei und könnte so, vielleicht sehr gegen die eigene Neigung, jedenfalls ohne eigenen Vorteil, ein sicheres Unglück des Vaterlandes verhüten. Ähnliche Fälle, wo es darum geht, andern keine größeren Lasten und Opfer aufzuerlegen, als unbedingt nötig ist, ergeben sich im Leben immer wieder. Der Probabilismus beruht auf dem Grundsatz, daß die Freiheit ein hohes menschliches Gut bedeutet. Darum muß jede Beschränkung klar begründet sein. Was darüber hinausgeht, soll der Großmut des Menschen anheimgegeben sein.

DAS ZIEL DES MENSCHEN

Gott und Mensch zugleich als das letzte Ziel

Aus dem Wesen des Sittlichen ergibt sich auch das Ziel und der Sinn des menschlichen Lebens. Sinn des sittlichen Handelns ist ja möglichst große Seinsfülle der menschlichen Persönlichkeit. Diese ist dann am größten, wenn dadurch zwar die Kontingenz nicht aufgehoben wird, was nicht sein kann, wohl aber der Mensch des dauernden Getragenseins vom Seinsgrunde versichert wird, so daß die Angst um sein Heil verschwindet. Dann ist der Mensch entsprechend seiner Seinsstufe seinsgesättigt. Zur Erreichung dieses letzten Zieles ist der Mensch also durch sein eigenes Sein verwiesen an das unendliche Sein, an Gott. Indem er Gott als solchen anerkennt, erreicht er auch die eigene Vollendung. Gott und Mensch zugleich sind also Sinn und Ziel des menschlichen Daseins; auf diese Weise wird sowohl die Oberherrlichkeit Gottes als auch das personhafte Sein des Menschen gewahrt. Nur durch die Anerkennung Gottes findet der Mensch das vollkommene Glück, das seinem Sein entspricht; nur indem der Mensch dieses Glück erreicht, geht auch Gottes Absicht mit dem Menschen in Erfüllung, wird er durch Erfüllung dieser Absicht durch den Menschen als der absolute Herr anerkannt. Die Verherrlichung Gottes ist somit das letzte Ziel des Menschen; sie fällt aber real zusammen mit des Menschen vollkommenem Glück.

Der Beruf

Diese Erfüllung menschlichen Seins wird indes nur dadurch erreicht, daß der Mensch sich an den Gegenständen betätigt, die in seinem Bereiche liegen. Dieser Bereich ist bestimmt durch das Wesen des Menschen, durch die Vergangenheit, der er entstammt, und schließ-

lich durch die freie Wahl innerhalb der noch gelassenen Möglichkeiten. Aus all dem zusammen ergibt sich der Spielraum möglicher Entscheidungen. Es ist der Beruf des Menschen. Somit ist das nächste Ziel des Menschen, wodurch das letzte Ziel verwirklicht wird, ernste Erfüllung der Berufspflichten, um dadurch ein edler, sittlich hochstehender Mensch zu werden. Nur in der Auseinandersetzung mit der konkreten Wirklichkeit wächst der Mensch zu dem heran, was er sein soll.

Der Utilitarismus

Im Gegensatz zu der auf das Sein gegründeten Ethik der Scholastik stehen der Utilitarismus, der Eudämonismus und die Pflichtlehre Kants. Der Utilitarismus sieht die Norm des Sittlichen im Nutzen: Was nützlich ist, ist sittlich erlaubt. Hier wird zunächst übersehen, daß der Nutzen ein Mittelwert ist. Nützlich meint immer: nützlich zur Erreichung von etwas. Ist dieses zu Erreichende gut, so nimmt auch das Mittel an dieser Güte teil, wenn es nicht schon aus seinem eigenen Sein sittlich schlecht ist und somit als Mittel für das Gute nicht in Frage kommen kann; durch Zerstörung kann man nicht aufbauen. Ist das Ziel schlecht, so ist es auch schlecht, es erreichen zu wollen. Aber ob das Ziel gut oder schlecht ist, ist aus dem Nutzen selbst nicht mehr zu entscheiden; man müßte ja das Ziel wieder als Mittel auf ein nächstes Ziel beziehen, und so ohne Ende weiter. Diese Norm ist also ungenügend und kann nur durch eine auf das Sein gestützte Norm ergänzt werden.

Der Eudämonismus

Der Eudämonismus sieht in der Annehmlichkeit die Norm des Guten. Was die Annehmlichkeit des Menschen erhöht, ist gut. Hier wird übersehen, daß diese Annehmlichkeit eine Rückwirkung der Handlung ist. Je nachdem sie für eine Schicht des Menschen fördernd ist oder nicht, entstehen als Rückwirkung im Handelnden angenehme oder unangenehme Gefühle. Sie sind aber nicht der Wesensinhalt des Handelns; dieser geht vielmehr auf das Sein. Alle

Annehmlichkeit geht auf Seinserhöhung zurück. Dies zeigt auch die Erfahrung: wo Gefühle direkt in sich angestrebt werden, da werden sie zerstört; man entzieht ihnen den tragenden Grund. Zudem ist das Gefühl, der Glückszustand, keine einheitliche Größe; vielmehr schließen verschiedene positive Gefühle einander oft aus. Welches ist nun das zu erstrebende Glück? Offenbar bedarf es zur Entscheidung wieder einer weiteren Norm. In der Praxis wirkt sich der Eudämonismus so aus, daß er gewöhnlich Sinnengenuß als das Glück hinstellt. Diese Gefühle sind nämlich am leichtesten bewußt herzustellen. Darum gleitet der Genußsucher immer zu ihnen ab.

Die Ethik Kants

Viel ernster ist das ethische System Kants. Für ihn ist der absolute Charakter der sittlichen Pflicht eine evidente, nicht weiter zu beweisende Tatsache. Daß wir sollen, ist für ihn sogar die Bürgschaft, daß wir können. Aber auf eine Seinslehre konnte er sich dabei nicht stützen. Darum ist für ihn dieses sittliche Sollen die Grundlage, auf der die ganze Ethik ruht. Dieses Sollen muß demnach rein um seiner selbst willen erfüllt werden. Die Pflicht darf das einzige Motiv zum Handeln sein. Alles andere, wie Freude am Tun, Liebe zu Gott, Gehorsam, würde ja etwas Fremdes von außen in dieses sich selbst begründende Sollen hineintragen und so das Sittliche seiner Hoheit und Reinheit berauben.

Wenn nun der objektive Seinsverhalt als etwas dem Sittlichen Äußeres hingestellt wird, woran soll dann der Mensch erkennen, was sittlich ist, was nicht? Hier kommt nun Kant das Erbe der Aufklärung zu Hilfe, das zudem ausgezeichnet zu seiner Auffassung von der Naturwissenschaft als Ideal aller Wissenschaft paßt. Sittlich gut ist, was im gleichen Falle alle Menschen tun würden: Handle so, daß dein Handeln die Norm für alle Menschen sein könnte! Diese Norm ist somit rein formal, ohne Inhalt, wie ja auch zu erwarten war. Denn alles Inhaltliche darf den Menschen nicht bestimmen, soll er nicht der Heteronomie verfallen, die das Sittliche aufhebt.

Diese Norm ist jedoch nicht zureichend. Denn einmal fallen nach ihr Pflicht und Sittlich zusammen. Es gibt aber Sittliches, das nicht

Pflicht ist, sondern der Freiheit überlassen bleibt. Sie übersieht ferner die historische Bedingtheit der menschlichen Auffassungen, die es unmöglich macht, daß es konkret so etwas gebe wie die allgemeine Vernunft der Aufklärung. Es könnte also ganz gut sein, daß ein Zeitalter nach der kantischen Norm etwas als sittlich ansehen müßte, was einem späteren Zeitalter nach der nämlichen Norm für unsittlich gelten würde. Schließlich wird der Mensch hier zur letzten Quelle der Sittlichkeit, was seinem Wesen als endliches Geschöpf innerlich widerspricht. Das führt denn auch im Kantianismus zu einem inneren Widerspruch. Das Gute folgt einerseits aus der menschlichen Vernunft. Auf der andern Seite ist der empirische Mensch nicht imstande, das Sittengesetz vollkommen zu erfüllen. Darum ist der sittliche Aufstieg, der sich selbst das Ziel ist, ein endloser Prozeß. In der Endlosigkeit und damit Sinnlosigkeit des in sich sinnvollsten Handelns zeigt sich der Widerspruch, daß der Mensch als Quell der Sittlichkeit unendlich sein muß, als ihr untertan aber nur endlich sein kann. Er ist zugleich Quell und Objekt der Verpflichtung, was sich nicht vereinen läßt.

DIE UNTERARTEN DES SITTLICHEN

Die spezifizierende Norm

Die aufgestellte Norm des Sittlichen ermöglicht die Erkenntnis, ob eine Handlung sittlich sei oder nicht. Allein sie besagt noch nicht genauer, welcher Art dieses Sittliche nun sei. Wir unterscheiden aber zwischen Liebe, Gerechtigkeit, Sanftmut usw. Woran werden diese Spezies oder Unterarten des Sittlichen — und ihnen entgegengesetzt, die Unterarten des sittlich Schlechten — erkannt, oder was macht einen sittlichen Akt z. B. zu einem Akt der Gerechtigkeit im Unterschied zu einem Akt der Nächstenliebe?

Entsprechend unsern früheren Ableitungen kann auch hier nur das Sein ausschlaggebend sein, wollen wir objektive Erkenntnis haben. Das allgemeine Sein hat aber Unterarten. Je nachdem sich die Absicht auf eine dieser Arten von Sein oder Werten richtet, erhält auch der sittliche Akt seine spezifische Güte. Somit gilt der Satz: Seine spezifische Sittlichkeit erhält der Akt von seinem Gegenstand, von dem, was ich jetzt an ihm erstrebe. Dieses Erstrebte ist jedoch in einer konkreten Situation zu verwirklichen. Diese modifiziert äußerlich, akzidentell das Sein des Gegenstandes, und damit auch akzidentell das spezifische Gutsein des Aktes.

Innerer und äußerer Akt

Das Entscheidende liegt somit immer in der Intention. Der äußere Akt ist ja an sich vieldeutig. Man kann dieselbe äußere Tat in der verschiedensten Absicht tun. Dasselbe physische Geschehen, Hinreichen von Geld, kann eine Tat der Nächstenliebe oder des Stolzes sein. Die äußere Tat ist gleichsam die Fortsetzung, der Leib der inneren Absicht. Als solche nimmt sie an der sittlichen Güte der

Absicht, des inneren Aktes teil. Aber es wäre falsch, sie darum nur als wertloses Anhängsel zu betrachten. Denn einmal vertieft und verstärkt sie die Absicht durch Überwindung der Schwierigkeiten, die sich der Ausführung gewöhnlich entgegenstellen. Die innere Absicht wird dadurch auf ihre Echtheit erprobt. Wegen der Leib-Seele-Einheit drängt alles Innere zur Vollendung in einem wesensgemäßen Ausdruck. Wo eine Absicht, ohne daß äußere Hindernisse dies vereiteln, nicht zu dieser Verkörperung kommt, kann sie nicht von großer Kraft und Tiefe, kann sie nicht echt sein. Die Sittlichkeit des Menschen erfordert also den äußeren Akt, natürlich entsprechend der Art der Absicht, zu ihrer ganzen Vollendung.

RECHT UND GERECHTIGKEIT

Das Wesen des Rechtes; das Naturrecht

Es ist dem Menschen nicht freigestellt, ob er die sittliche Ordnung erfüllen und damit sein Wesensziel erreichen will. Mit seinem Sein ist ihm die Verpflichtung dazu mitgegeben. Da aber die Erfüllung der sittlichen Pflicht wegen des Angewiesenseins des Menschen auf die Welt die Verfügung über gewisse Mittel voraussetzt, ist mit dem Sein auch der Anspruch mitgegeben, daß der Mensch über diese Mittel verfügen könne und niemand ihn daran hindere. Der Mensch hat somit Rechte. Er hat über gewisse Dinge die sittliche Gewalt, die fremde Einmischung ausschließt.

Gewisse Rechte folgen nun aus der menschlichen Natur als solcher für alle Menschen aller Zeiten. Sie sind das unbedingte, aber allein nicht zureichende Maß an Rechten, die dem Menschen als Menschen zustehen. Der Inbegriff aller dieser Rechte wird ausgedrückt durch das Naturrecht. Dieses Naturrecht ist mithin immer und überall dasselbe. Es ist nicht dem Belieben der Menschen und menschlicher Gesetzgeber überlassen. Es kann durch kein positives Gesetz je aufgehoben werden; positives Recht und Gesetz haben vielmehr den Sinn, das Naturrecht, das als allgemeines Gesetz vieles unbestimmt läßt, innerhalb seiner Grenzen für eine Gemeinschaft näher zu bestimmen und anzuwenden. Naturrecht und positives Recht verhalten sich also zueinander wie das natürliche Sittengesetz und das positive Gesetz. Alle positiven Rechte stützen sich letztlich auf das natürliche Recht.

Die Gerechtigkeit und ihre Unterarten

Den dauernden Willen, einem jeden sein Recht zukommen zu lassen, nennt man Gerechtigkeit. Sie umfaßt also nicht die ganze Sittlichkeit, weil es noch viele andere sittliche Ansprüche gibt als das

Recht des Mitmenschen. Aber im Verkehr der Menschen untereinander ist sie die Grundlage aller sittlichen Ordnung. Aus den verschiedenen Beziehungen der Partner untereinander ergeben sich die folgenden Unterarten der Gerechtigkeit:

Bezieht sich die Gerechtigkeit auf die Wahrung der Rechte der Gemeinschaft durch ihre Mitglieder, so heißt sie soziale Gerechtigkeit. Weil praktisch diese Gerechtigkeit sich so auswirkt, daß das Mitglied sich in seinem Verkehr mit der Gemeinschaft nach den in der Gemeinschaft geltenden Gesetzen richtet, so heißt sie auch legale Gerechtigkeit. Ihr Gegenstück ist die verteilende Gerechtigkeit, die sich darin äußert, daß die Obrigkeit in einer Gemeinschaft die Lasten entsprechend der Stellung der Einzelnen verteilt. Da eine Gemeinschaft nicht die arithmetische Summe von Individuen ist, sondern eine organismenähnliche Gliederung hat, stehen die einzelnen Mitglieder in bezug auf die Gemeinschaft nicht gleichmäßig nebeneinander. Darum erfordert die austeilende Gerechtigkeit nicht arithmetische Gleichheit, sondern eine der Stellung in der Gemeinschaft entsprechende Verteilung der Lasten.

Handelt es sich um die Rechte zwischen Einzelpersonen oder gleichgestellten Gemeinschaften, so heißt sie ausgleichende Gerechtigkeit oder Verkehrsgerechtigkeit. Diese besteht darin, daß man so viel gibt, als man vom andern an Leistung empfängt, daß Leistung und Gegenleistung an Wert einander gleich sind. Dies erfordert die prinzipielle Gleichstellung der beiden Parteien.

Die Erzwingbarkeit des Rechtes

Zum Recht als im Sein begründeten Anspruch, in der Verfügung über Tun oder Dinge von andern nicht behindert zu werden, gehört notwendig die Koaktivität oder die Erzwingbarkeit. Sonst wäre der Anspruch ja illusorisch. Es könnte ein Mensch durch den bösen Willen eines andern gehindert werden, Handlungen zu setzen, die wesentlich zur Entfaltung des sittlichen Seins des Menschen gehören, dürfte dieses Hindernis nicht mit Gewalt beseitigt werden. Die Erzwingbarkeit verbürgt somit die Ordnung des gesellschaftlichen Lebens. Sie ist aber nicht das Wesen und die Grundlage des Rechts, sondern folgt aus dessen Wesen.

ZWEITE ABTEILUNG

SPEZIELLE ETHIK

Die Grundsätze der allgemeinen Ethik auf die besonderen menschlichen Gebiete anzuwenden und wenigstens in den Hauptpunkten Sittlich und Unsittlich zu bestimmen, ist die Aufgabe der speziellen Ethik. Sie gliedert sich somit sinnvoll nach diesen Gebieten. Zunächst ist der Mensch Geschöpf. Diese Tatsache wird praktisch anerkannt in der Religion. Sodann ist er Einzelwesen. Als solches hat er eine geistige und leibliche Sphäre. Er steht durch sie außerdem in Beziehung nach außen, und zwar zu den Mitmenschen und zur untermenschlichen Welt. Endlich ist der Mensch gleich primär ein soziales Wesen und ist als solches schon vorgängig zu seinem Wollen Mitglied von gewissen Gemeinschaften.

ERSTES KAPITEL

DIE RELIGION

Die Begründung der Religion

Der Mensch ist in seinem Sein dauernd von der Macht des unendlichen, persönlichen Gottes getragen; nur durch ihn kann er auch sein Wesensziel erreichen. Diesen Tatbestand muß also der Mensch durch sein Tun anerkennen. Diese Anerkennung, die nur dem absoluten Herrn als solchem zukommt, wird Anbetung genannt. Sie vollendet sich in der selbstlosen Liebe zu Gott. Denn

diese bejaht Gott in seiner Absolutheit nicht mehr wie etwas Fremdes, sondern, von seiner Liebe und reinen Gutheit bewegt, aus ganzem Herzen als den Allernächsten, der er als der personhafte Schöpfer und Erhalter auch ist. Diese Anerkennung schließt den unbedingten Gehorsam gegen den Willen Gottes ein, wie er in den Seinsverhältnissen zum Ausdruck kommt; also sittliches Handeln aus religiösen Motiven. Alle Belange des menschlichen Lebens sollen dem einen höchsten Ziele untergeordnet bleiben, und keiner darf zum letzten Selbstzweck werden. Eine solche Überentwicklung eines endlichen Bereiches zerstörte auch das Gleichgewicht des Menschen und seiner Kultur.

Die Religion allumfassend

Das Geschöpfsein umfaßt den ganzen Menschen. Es transzendiert den Unterschied Seele—Leib, Individuum—Gemeinschaft. Darum ist die wahre Religion innerlich und äußerlich, privat und öffentlich. Dabei hat das Äußere als Ausdruck seinen Sinn und Wert vom Innern.

Da auch die Welt von Gott geschaffen ist und der Mensch seine eigene Bedingtheit, die Grundlage der natürlichen Gotteserkenntnis, von ihr her erkennt, so kann alles in dieser Welt zum Symbol des Göttlichen werden. Deswegen stellt sich die Religion wesensgemäß in symbolhaften Bildern, in heiligen Bauten, in Begehungen und Feiern mit eigenen Riten und Zeremonien und auch in Lehren über das Göttliche dar. Besonders gilt dies von der Religion der Gemeinschaft, die ohne solches Sichtbarwerden nicht leben kann. Somit gehört auch diese Seite zum Wesen der Religion.

DIE SELBSTLIEBE

Das Sein des Menschen ist nicht rein naturhaft bestimmt, sondern bis zu einem gewissen Grad seiner Entscheidung überlassen. Insoweit hat der Mensch auch Pflichten gegen sich selbst. Denn da die Entscheidung sich nur auf Grund des gegebenen Seins vollziehen kann, so darf sie diese ihre eigene Voraussetzung nicht antasten und durch ihr Wirken zerstören.

Die Sorge für das geistige und leibliche Leben

Zu den ersten Pflichten gehört die Pflege des geistigen Seins. Ohne solches Sein wäre der Mensch kein Mensch. Darum hat er die sittliche Pflicht, es zu pflegen. Allerdings ist gerade dieses Sein am stärksten geschichtlich bedingt. Darum wird die Pflege dieses Seins jeweils nach Zeit und Umgebung verschieden große Pflichten auferlegen.

Auch das körperliche Sein ist wesentlicher Bestandteil des Menschen und Voraussetzung seines Tuns. Darum gehört die Pflege des leiblichen Lebens mit zu den Pflichten gegen sich selbst. Diese Pflege steht, entsprechend dem Verhältnis des Leibes zu der Seele, im Dienste des höheren Seins. Darum darf sie dieses Sein nicht schädigen, sondern muß es fördern. Zur Erlangung geistiger Güter darf sogar die Gefahr eines körperlichen Schadens, ja sogar des Todes in Kauf genommen werden, vorausgesetzt daß das zu erreichende Gut von entsprechender Bedeutung ist und die Beeinträchtigung der Gesundheit nicht unmittelbar beabsichtigt wird.

Der Selbstmord

Darf der Mensch sein Leben im Dienste höherer Werte aufs Spiel setzen, so kann er doch nicht darüber einfach verfügen. Er muß es

zu erhalten suchen, soweit dies mit dem erlaubten Dienste an höheren Aufgaben vereinbar ist. Deshalb darf er es nie direkt vernichten; die Tötung darf nie so Inhalt der Absicht sein, daß sie in sich angestrebt wird oder daß die Tötung zum Mittel wird für weitere Ziele. Da alle anderen Gebiete, auch das soziale Leben mit der ihm nötigen Anerkennung durch die Ehre, das leibliche Leben voraussetzen, kann kein Verlust und kein Übel den Selbstmord rechtfertigen. Zur Wiederherstellung der Ehre ist er kein angemessenes Mittel. Aus dem Wesen der Freiheit folgt ferner, daß der Mensch unter allen Umständen sittlich handeln und darum sein Wesensziel fördern kann. Somit ist der Selbstmord verboten. Der Umstand, daß das leibliche Leben die Vorbedingung allen Handelns ist, daß es vom freien Entschluß bereits vorgefunden wird, beweist, daß es niemals Gegenstand solch vernichtender Intention sein darf. Tut der Mensch es doch, so greift er über sein eigenstes Gebiet hinaus in das des Schöpfers ein, von dem das Sein kommt. Sein Handeln wird innerlich widerspruchsvoll, da es seiner Natur nach zur Seinsförderung da ist, aber zur Seinszerstörung gezwungen wird.

DAS EIGENTUM

Die Notwendigkeit des Eigentums

Durch seinen Leib reicht der Mensch auch in seiner geistigen Betätigung hinein in das Reich des Materiellen. Darum kann er von diesem Bereich her angegangen werden. Durch Entziehung der zum Leben notwendigen Mittel kann er in eine solche Zwangslage gebracht werden, daß eine freie Entscheidung ungebührlich schwer oder gar unmöglich wird. Gegen einen derartigen ungerechtfertigten Druck muß er darum so weit geschützt sein, als die Freiheit und die Menschenwürde es erfordern. Dies wird dadurch erreicht, daß gewisse zu seinem leiblichen und geistigen Leben notwendige Dinge so einer alleinigen Verfügung überlassen bleiben, daß, abgesehen von je genau zu bestimmenden Grenzen, jede Verfügung anderer ausgeschlossen ist, außer er erteilt seine Zustimmung. Der Mensch hat ein Recht auf Eigentum.

Dabei darf aber als notwendig zum Leben nicht bloß das angesehen werden, was zur Fristung des leiblichen Lebens gerade noch ausreicht. Dies ist das Minimum an Eigentum, was der Mensch haben muß, das er sich daher unter allen Umständen aneignen darf, auch gegen den sonst berechtigten Willen anderer. Aber hätte der Mensch grundsätzlich nicht mehr, so wäre ein wahres menschliches Leben nicht gewährleistet. Die menschliche Betätigung setzt als Förderung der Kultur eine gewisse Sphäre der Behaglichkeit, des Wohlergehens und vor allem der Sicherheit voraus, die nur durch eine weitere Ausdehnung des Eigentums verbürgt wird. Somit muß das Recht auf Eigentum grundsätzlich diese Sphäre mitumfassen. Ihre durchschnittliche Weite wird sich richten einmal nach dem Maß der verfügbaren materiellen Güter, dann auch nach der Art der Betätigung. Je geistiger und je verantwortungsvoller eine Lebensbetätigung ist, eine um so größere Sicherheit und äußere Behaglichkeit

verlangt sie. Bei großer Verantwortlichkeit ist der Schutz vor Not im allgemeinen auch deswegen erfordert, damit die Entscheidungen in seelischer Freiheit und Überlegenheit für das dauernde Wohl des Ganzen getroffen werden können und nicht die drängende persönliche Not des Augenblicks Entschlüsse erpreßt, die zwar augenblicklich Erleichterung gewähren, aber um so größere Leiden in der Zukunft zur Folge haben.

Da aber nur im allgemeinen diese Voraussetzungen für menschliches Handeln zutreffen, so ist der einzelne Mensch immer berechtigt, auf sein Eigentums- oder Verfügungsrecht zu verzichten, wenn er auch ohne es sein Wesensziel erreichen oder gar besser erreichen kann. Dies kann aber immer nur Ausnahme sein und muß immer auf den freien Entschluß des Einzelnen zurückgehen, außer für den Fall, daß die Entziehung des Eigentums Strafe ist. Auch darf der Einzelne nur dann diesen Verzicht leisten, wenn wirklich Höheres dadurch verwirklicht oder wenigstens nicht geschädigt wird.

Die Grenzen des Eigentums

Wie aber der Mensch nicht bloß Individuum, sondern durch sein geistiges und leibliches Sein auf die andern Menschen hingewiesen ist, so kann auch sein Eigentumsrecht nicht so sein, daß dadurch grundsätzlich der andere Mensch als einzelner oder die Gemeinschaft vernichtet würde. Dadurch wird die Größe des Eigentums nach oben begrenzt. Es darf nicht so groß sein, daß es andern das gebührende Eigentum unmöglich macht oder ihre Freiheit einfach erdrückt. Ferner darf die Gemeinschaft auch in die sonst begründeten Rechte des Individuums auf sein Eigentum eingreifen, wenn und soweit sonst ein größeres Gut der Gemeinschaft verhindert würde. Es ist aber wieder zu bemerken, daß dabei nicht bloß der Einzelfall zu beachten ist, sondern auch die Folgen, die sich aus der prinzipiellen Erlaubtheit eines solchen Eingriffs für Individuum und Gemeinschaft ergeben würden. Erst wenn die prinzipiellen Folgen den Bestand von Einzelmensch und Gemeinschaft nicht gefährden, sondern fördern — besser noch, wenn ohne das Recht eines solchen Eingriffs auf die Dauer beide geschädigt würden —, ist ein solcher Eingriff erlaubt oder gar geboten.

Der Erwerb von Eigentum

Die ursprüngliche Art des Eigentumserwerbes ist die Besitznahme einer herrenlosen Sache. Durch diese wird sie gleichsam der Sphäre einverleibt, in der der Mensch das alleinige, wenn auch nicht unbegrenzte Verfügungsrecht hat. Eine weitere Quelle des Eigentums ist der Ertrag, den der bereits vorhandene Besitz hervorbringt, besonders also der Besitz an Tieren und Pflanzen. Durch Vertrag als Abmachung untereinander kann Eigentum ausgetauscht oder abgetreten werden. Schließlich ist die Arbeit als Erzeugung von neuen Gütern Quelle des Besitzes. Diese Güter sind natürlich nicht absolut neu, aber neu sind sie in ihrer Verwendbarkeit für das menschliche Leben. In dieser Rücksicht sind sie eine Art Schöpfung, die nach dem Maße der Anteilnahme an ihrer Hervorbringung auch Anspruch auf den sich ergebenden Nutzen gewährt.

Arbeitgeber und Arbeitnehmer

Die Arbeit setzt ein Doppeltes voraus: den arbeitenden Menschen, der die neue Sache gestaltet, und den zu gestaltenden Stoff. Hier kann nun eine erste Trennung dadurch eintreten, daß Arbeit und Rohstoff nicht von dem nämlichen Menschen geliefert werden. Der Ertrag der Arbeit ist dann sinngemäß zu verteilen. Dies läßt sich aber nicht dadurch ausmachen, daß bestimmt wird, was an der fertigen Ware von der Bearbeitung, was vom Rohstoff herrührt, da beide je die ganze Ware umfassen. Vielmehr ist die Wichtigkeit und die Schwierigkeit der Beschaffung und der Bearbeitung als Maßstab der Verteilung des Ergebnisses zu benützen.

Da die menschliche Arbeit nicht wie die der Tiere mit naturgewachsenen Organen allein vollzogen wird, sondern dazu mehr oder weniger komplizierte und kostspielige Werkzeuge erforderlich sind, so tritt eine weitere Teilungsmöglichkeit im Arbeitsprozeß auf. Der Besitzer der Werkzeuge oder des Produktionsapparates, wie der Inbegriff alles Werkzeuglichen bei größerer Komplizierung heißt, kann ein anderer sein, als der diese Werkzeuge zur Bearbeitung gebraucht. Diese Trennung charakterisiert einen großen Teil der heutigen Produktionsart. Die am Erzeugungsprozeß Beteiligten

zerfallen in zwei große Klassen: Arbeitgeber, die die Besitzer des Produktionsapparates sind, und Arbeitnehmer, die die Arbeit liefern. Hier erhebt sich dann am stärksten die Frage der Verteilung des Ergebnisses des Arbeitsprozesses.

Sozialismus und Kommunismus

Es wurde behauptet, der Besitz des Produktionsapparates gebe keinerlei Anrecht auf den Gewinnanteil, dieser komme einzig dem Arbeiter zu. Dies kann jedoch nicht stimmen. Denn der Produktionsapparat ist eine unerläßliche Bedingung der Arbeitsmöglichkeit. Der Besitzer könnte ja das Geld auch anders investieren, z. B. in Land, das ihm Ertrag liefern würde. Dieser Ertrag fällt aus, wenn er den Apparat für die Arbeit zur Verfügung stellt. Somit gebührt ihm ein entsprechender Anteil an der Produktion.

Es ist daher auch nicht nötig, wie das der Sozialismus und Kommunismus verlangen, daß der ganze Produktionsapparat in die öffentliche Hand übergehe. Das hieße die öffentliche Autorität mit Aufgaben belasten, für die sie nicht da ist und die sie deswegen, wie die Erfahrung zeigt, im allgemeinen auch schlechter leistet als das Privatunternehmen. Auch bekämen damit die Inhaber der öffentlichen Gewalt eine solche Macht über den Einzelnen, daß sie ihn durch Entziehung von Arbeit und Brot versklaven könnten, sobald er anderer Meinung ist als die Regierenden.

Wohl aber hat der Staat als Hüter des Gemeinwohles die Aufgabe, die Produktion so zu lenken und auch zu beschränken, daß ein einseitiges Wachstum nicht das Gesamtwohl zugunsten einiger weniger gefährde und daß die industrielle Entwicklung organisch in die Gesamtentwicklung und die Bedürfnisse des Ganzen eingebaut werde. Auch hat der Staat zu verhindern, daß die Wirtschaft alle Macht in die Hände bekomme und den Staat vom Lenker und Beherrscher der Produktion zu ihrem Werkzeug und Sklaven herabwürdige. Wo dies nur dadurch erreicht werden kann, daß gewisse Produktionszweige, die besonders lebenswichtig und machtverleihend sind, in öffentlichen Besitz übergehen, da kann dies natürlich geschehen. Nur eine grundsätzliche Verwerfung des Privatbesitzes am Produktionsapparat wird hier abgelehnt.

Arbeit keine Ware, sondern menschliche Leistung

Das Verhältnis von Arbeitgeber und Arbeitnehmer wurde zuweilen so dargestellt, daß die Arbeit eine Ware sei, die vom Arbeitgeber nach ihrem Wert gekauft werde. Höchstens könne die Abnützung des Arbeiters selber, die durch Geburt und Erziehung neuer Arbeiter ersetzt werden muß und dem Arbeiter zur Last fällt, noch mit bezahlt werden, so wie man die Abnützung des Produktionsapparates abschreibt. Ware wird nun bezahlt nach ihrem Werte. Zwischen Ware und Preis muß nach der Austauschgerechtigkeit strenge Gleichheit herrschen. Somit habe der Arbeitgeber nur den Preis der Ware „Arbeit" zu bezahlen; ob der Arbeiter damit leben oder gar seine Familie ernähren kann, habe mit dieser Frage nichts zu tun. Ist der Wert der Arbeit dazu nicht hinreichend, so müsse die Mildtätigkeit oder der Staat einspringen. Der Arbeitgeber aber habe weiter keine Verpflichtung der Gerechtigkeit gegen den Arbeiter.

Diese Theorie ist darum von Grund auf unrichtig, weil sie die Arbeit als eine Ware betrachtet, für die man den Gegenwert im strengen Sinn bezahlen kann. Die Ware ist etwas Gegenständliches, dem ein bestimmter Preis entspricht. Die Arbeit hingegen ist eine Leistung, an der der ganze Mensch beteiligt ist. Auch die einfachste körperliche Arbeit verlangt Verstand und Selbstbestimmung: Gegen die Trägheit und den Wunsch nach Abwechslung muß der Arbeiter sich selbst dazu bringen, bei seiner Arbeit zu bleiben und ihr die gebührende Aufmerksamkeit zu schenken; nur so kann er eine gute Leistung vollbringen. Entsprechend wirkt die Arbeit auf den Arbeitenden zurück und trägt zur Bildung seiner Persönlichkeit bei. Das Tier dagegen ist aus sich allein, ohne die Anleitung und Überwachung durch den Menschen, gar nicht fähig, Arbeit zu leisten. Wegen des Anteils des Geistig-Personhaften ist jede Arbeit mehr und anderes als eine Ware und kann nicht wie diese bezahlt werden, körperliche Arbeit nicht weniger als geistige und künstlerische.

Der gerechte Lohn

Der Lohn für die Arbeit ist demnach etwas wesentlich anderes als der Preis einer Ware. Die Arbeit ist eine der Betätigungen des

Menschen im Dienste der Erhaltung und Vervollkommnung seines Seins. Zur Erhaltung gehört auch die Beschaffung der zum Leben erforderlichen leiblichen und äußeren Bedingungen. Der Lohn ist nichts anderes als der Anteil am Ergebnis der Produktion, der es dem Arbeitenden ermöglicht, sein Leben entsprechend zu führen. Folglich muß der Lohn so groß sein, daß er erlaubt, die Lebensbedingungen zu schaffen, die dem Stande und der Beschäftigung im Durchschnitt und im Hinblick auf den allgemeinen Reichtum in einer Zeit oder einem Lande überhaupt angemessen sind. Auch die Möglichkeit, eigenes Vermögen zu bilden, darf nicht ausgeschlossen sein. Daß dabei natürlich auch auf die Vorbedingungen der Arbeitsmöglichkeit, also auf die Lebensfähigkeit des Unternehmens Rücksicht genommen werden muß, ist selbstverständlich. Da ferner die Gründung und Erhaltung einer Familie mit zu den wesentlichen Möglichkeiten des Menschenlebens gehört und für den Fortbestand der Gemeinschaft wie des Individuums unumgänglich notwendig ist, gehört zur angemessenen Lebenshaltung auch die Möglichkeit der Gründung einer Familie. Somit ist an sich der Familienlohn der angemessene Lohn für die Arbeit.

Je mehr Vorbereitung eine Tätigkeit von den Ausführenden erfordert, je wichtiger sie ist für das menschliche Wohl, je einmaliger sie ist und je weniger sie sich willkürlich ersetzen läßt, um so höher ist der Ausführende zu entlohnen. Es ergibt sich auch, daß bei einem allgemeinen Sinken des Wohlstandes nicht einer, gewöhnlich der wirtschaftlich schwächeren Seite allein die Herabminderung der Lebenshaltung aufgebürdet werden darf, sondern sie muß entsprechend auf alle Seiten verteilt werden. Auch hier ist es Aufgabe des Staates, zum Besten des Ganzen regelnd einzugreifen, soweit nicht durch autonome Gebilde innerhalb des Staates ein gerechter Ausgleich herbeigeführt werden kann.

DER MITMENSCH ALS INDIVIDUUM

Der Mitmensch als Person

Das Verhältnis der Menschen zueinander muß sich nach ihrem Sein richten. Beide sind, das ist das Grundlegende, Personen. So ergibt sich, entsprechend dem früher Gesagten, zunächst die Anerkennung des Nächsten als Person, d. h. als selbständiges geistiges Seiendes, das ein Recht auf Selbstsein besitzt und niemals zum bloßen Mittel gemacht werden darf. Dieses Mindestmaß an Liebe wird jedem Menschen geschuldet, weil er Mensch ist. Jeder Mensch hat ein unveräußerliches Recht auf Gewissensfreiheit und auf Achtung seiner menschlichen Würde. Auch sein leibliches Leben und seine Gesundheit sind nach Möglichkeit vor Schädigung zu beschützen. Niemand darf durch überschwere Arbeit ausgebeutet noch seine Gesundheit durch ungenügende Ernährung oder unwürdige Lebensbedingungen schweren Gefahren ausgesetzt werden. Besteht größere Verbindung und damit größere Angewiesenheit aufeinander, so erfordert diese auch einen größeren Grad aktiver Liebe und Hilfe. Die negative Seite dieses Gebotes ist das Verbot, den voll verantwortlichen Menschen in der Freiheit, seinem Gewissen zu folgen, einzuschränken.

Die Lüge

Das geistige Leben des Menschen beruht auf dem geistigen Zusammenwirken und dem gegenseitigen Verstehen. Dieses Verstehen setzt Entsprechung zwischen Ausdruck und innerem Gedanken voraus. Da, wo der Ausdruck frei gewollt und gewählt ist, also vor allem in der Rede, ist daher nichts zulässig, was grundsätzlich das Verstehen und damit das geistige Leben des Menschen unmöglich machen würde. Dies geschähe aber durch Lüge und rein inneren Vorbehalt. Lüge besteht darin, daß man anders redet, als man denkt. Wäre dies grundsätzlich erlaubt, so wären menschliches Zu-

sammenleben und menschliche Kultur nicht mehr möglich. Der Mensch würde nicht als Person behandelt, die die objektive Wahrheit erkennen und vom Irrtum und bloßen Schein unterscheiden kann. Zugleich würde die Rede ihrem Wesenssinn nicht mehr entsprechen, innerlich zum eigenen Sein in Widerspruch stehen. Somit ist die Lüge unsittlich. Ein rein innerer Vorbehalt kommt aber der Lüge gleich. Denn er besteht darin, daß man durch einen dem Mitmenschen verborgenen, rein inneren Zusatz den Sinn der Rede abändert; dadurch erhält der Ausdruck einen andern, aber dem Mitmenschen unerkennbaren Sinn.

Die Wahrung der Geheimnisse

Doch entsteht damit eine neue Frage. Die Lüge ist verboten, weil damit das Vertrauen, das eine Grundlage menschlichen Zusammenlebens ist, untergraben würde. Nicht weniger aber würde dies der Fall sein, wenn Geheimnisse nicht mehr vor unberechtigter Preisgabe geschützt wären. Darum ist Bewahrung anvertrauter Geheimnisse eine sittliche Pflicht. Was ist also zu tun, wenn man nach einem Geheimnis gefragt wird? Auskunft geben darf man nicht. Nichtantworten bedeutet oft schon Verrat des Geheimnisses.

Zur Lösung der Frage ist zu bedenken, daß die Mitteilung zwar der gewöhnliche, aber nicht der ausschließliche Wesenssinn des Sprechens ist. Befehle z. B. wollen nicht auf eine bestehende Wirklichkeit hinweisen, sondern wenden sich mit einer Aufforderung an den Willen des Hörenden. Aber aus dem Verhältnis von Menschen untereinander erwachsen dem Sprechen noch andere Möglichkeiten des Sinns. Denn der konkrete Sinn einer Rede wird außer in wissenschaftlichen Abhandlungen, die methodisch davon absehen, wesentlich von der Lage mitbestimmt, in der sie vorgebracht wird. Zu dieser Lage gehört auch die objektive Stellung der Redenden zueinander. So befindet sich der Arzt schon durch seinen Beruf und unabhängig von seinem persönlichen Willen zu seinem Patienten in dem besonderen Verhältnis des Heilens, und diesem ordnet sich auch sein Sprechen unter. Er ist nicht nur nicht verpflichtet, dem Kranken auf seine Fragen zu sagen, wie es wirklich um ihn steht, wenn die Auskunft den Heilungsprozeß schwer gefährdet, ohne daß

höhere Interessen es erforderten, auch diese Gefahr in Kauf zu nehmen; er ist sogar gehalten, ihm seinen wahren Zustand zu verheimlichen. Ähnlich steht der Erzieher dem Kind gegenüber. Hier ist das Erziehungsverhältnis auch im Sprechen vorherrschend vor jedem andern Sinn, und zwar in dem Maße, als die Reife des Zöglings noch nicht erreicht ist. Niemand ist ferner einer tyrannischen Regierung gegenüber verpflichtet, Auskünfte zu geben, die zu fordern sie durch ihr Amt nicht berechtigt ist und die anderen Menschen ungerechterweise schwere Schädigungen bringen würden. Denn das Untertanenverhältnis hat bestimmte Grenzen, über die hinaus der Staat keinerlei Recht besitzt. Darum gehen in einem solchen Fall die Pflicht, andere nach Möglichkeit vor Unrecht zu schützen, und das Recht auf eigene Sicherheit vor.

Zur Angabe der Wahrheit ist man somit da verpflichtet, wo und wieweit der gewöhnliche und darum im allgemeinen vorauszusetzende Sinn der Rede als einer objektiven Mitteilung nicht durch ein anderes Verhältnis klar aufgehoben oder doch an den zweiten Platz verwiesen wird. Jedoch ist dabei zu betonen, daß dieses Verhältnis nicht vom Willen der Redenden abhängt und schon gar nicht durch die Absicht, Unannehmlichkeiten bequem aus dem Wege zu gehen oder sich einen Vorteil zu verschaffen, geändert werden kann. Vielmehr ergibt es sich einzig aus ihrer objektiven Stellung zueinander und ist damit jeder Willkür entzogen.

Auf Grund dieser Überlegungen läßt sich überall da ein eigenes oder anvertrautes Geheimnis bewahren, wo der Fragende kein Recht darauf hat, daß es um höherer Belange willen geoffenbart werde, und zugleich die Preisgabe mit entsprechend großen eigenen oder fremden Nachteilen verbunden ist. In einer solchen Lage steht die Wahrung des Geheimnisses vor dem Charakter der Mitteilung und wird für die Rede bestimmend. Und zwar beruht die Notwendigkeit, daß Geheimnisse gewahrt werden können, auf den gleichen Gründen, die die Mitteilung unter das Gesetz der Wahrhaftigkeit stellen; in beiden Fällen geht es um die Ermöglichung des Gemeinschaftslebens und die Wahrung der menschlichen Würde. Redewendungen des höflichen Umgangs und Scherzworte, deren wahrer Sinn in bestimmten gesellschaftlichen Kreisen oder in einer bestimmten Lage jedermann klar ist, fallen unter die gleiche Beurteilung.

Der Schutz der Ehre

Zum geistigen Sein des Menschen gehört auch die Vorstellung, die andere von ihm haben und die ihm einen menschlichen Verkehr mit seinesgleichen möglich macht, die Ehre. Zwar verleiht sie direkt kein Sein, sondern ist nur eine Vorstellung in andern. Aber das Verhalten der andern regelt sich nach der Vorstellung, die sie von jemand haben. Ein ehrloser Mensch ist gesellschaftlich unmöglich. Ein Leben außerhalb gesellschaftlicher Bindung stellt aber an die innere Festigkeit eines Menschen solche Anforderungen, daß der Durchschnittsmensch dadurch der Selbstverachtung, der Sittenlosigkeit und der Gemeingefährlichkeit verfällt. Somit ist es auf der einen Seite Pflicht, die eigene Ehre zu wahren, soweit sie zur Erfüllung der eigenen Aufgaben erforderlich ist. Auf der andern Seite darf die Ehre des Mitmenschen nicht nur nicht durch unwahre Behauptungen geschädigt oder vernichtet werden, was selbstverständlich ist, sondern auch nicht durch Bekanntmachen wahrer, aber verborgener Fehler, es sei denn, ein schwerwiegender Grund, also die Wahrung eines Gutes, das größer und notwendiger ist als die Ehre des Mitmenschen, ermächtige zu einer solchen Offenbarung. Auch in diesem Falle hat sich die Offenbarung in den Grenzen des für den Zweck Notwendigen zu halten.

Duell und Mensur

Die Rettung oder Wiederherstellung der Ehre kann jedoch nicht durch den Zweikampf oder das Duell erfolgen. Denn der Ausgang des Kampfes steht in keinem notwendigen Zusammenhang mit der sittlichen Schuld oder Unschuld. Moralischen Mut zu zeigen, hat der Mensch aber soviel andere, oft pflichtmäßige Gelegenheiten, daß solche Proben nicht nötig sind. Es gehört sicher, in gewissen Kreisen wenigstens, größerer Mut dazu, hierin seinem Gewissen und nicht den Standesvorurteilen zu folgen. Die Mensur ist verboten, einmal weil sie Schädigungen ernster Natur zur Folge haben kann, dann aber vor allem, weil sie nur Sinn hat bei einer Auffassung, die im Duell das richtige Mittel zur Wiederherstellung der verletzten Ehre sieht. So führt sie naturgemäß zum Duell hin.

DIE GEMEINSCHAFT

Individuum und Gemeinschaft

Wir haben bereits früher festgestellt, daß der Mensch schon durch sein Sein und vorgängig zu jedem Einzelwollen verwiesen ist auf das Mitsein mit andern, auf die Gemeinschaft. Individuum und Gemeinschaft sind somit zwei Aspekte des einen menschlichen Seins des konkreten Menschen. Weder der Individualmensch noch der Gemeinschafts- oder Kollektivmensch existieren wirklich, sondern der konkrete Mensch ist zugleich beides und eines nur durch das andere. Somit ist auch das Sein der Gemeinschaft nicht über und außerhalb des wirklichen, konkreten Menschen zu suchen, sondern es ist dessen Sein, sofern es den Verweis an andere Menschen immer schon in sich trägt.

Da die Zugehörigkeit zur Gemeinschaft dem Sein des Menschen angemessen ist, so zwar, daß dieses ohne sie nicht möglich ist, so fällt auch sie unter die Gesetze der Ethik. Nur in diesem Sinne wird auch hier von Gemeinschaft die Rede sein. Die Untersuchung ihrer Strukturen und ihrer konkreten Möglichkeiten im Wandel der Zeiten gehört zu einer andern Wissenschaft, der Soziologie, die Feststellung konkreter einmaliger Formen von Gemeinschaft zur Geschichte.

Die natürlichen Gemeinschaften

Für die ethische Untersuchung ist die Unterscheidung von zwei Arten von Gemeinschaften von Wichtigkeit. Zur einen Klasse gehören die, an welche der Mensch zum vollen Menschsein, zur Erfüllung seiner menschlichen Wesensaufgaben bereits durch die menschliche Natur verwiesen ist. Die Zugehörigkeit zu diesen Gemeinschaften untersteht im allgemeinen nicht seinem Willen, son-

dern er wird in sie hineingestellt und findet sich in ihnen vor. Solche Gemeinschaften heißen natürliche Gemeinschaften. Es ist nach früher Gesagtem auch hier klar, daß diese natürlichen Gemeinschaften nichts rein Naturhaftes noch Zwangsmäßiges sind, sondern innerhalb der Gegebenheit durch die Natur des Menschen noch durch die Geschichte näher bestimmt werden müssen. In dreifacher Hinsicht ist der Mensch schon als Mensch an eine Gemeinschaft gebunden. Zunächst einmal für die Entstehung menschlichen Lebens und für seinen Schutz, solange er noch nicht für sich selbst einstehen kann: die Familie. Dann zur Übernahme menschlicher Aufgaben auf allen Gebieten, zu denen der Einzelmensch allein nicht fähig ist: die kulturschaffenden Gemeinschaften Volk, Nation, Staat. Endlich die Gemeinschaft, in der der Mensch als Mitgeschöpf mit allen Menschen steht: die religiöse Gemeinschaft oder die Kirche.

Freie Gemeinschaften und Zweckverbände

Andere Verbindungen entstehen dadurch, daß der Mensch sich gewisse Ziele setzt, die nicht mit der Natur des Menschen notwendig gefordert, wohl aber innerhalb ihrer möglich und nützlich sind. Zur Erreichung solcher Ziele kann er sich frei mit andern zusammenschließen. Er kann freie Vereinigungen bilden. Unter diesen entsteht jedoch dadurch ein weiterer Unterschied, daß die Erreichung gewisser Ziele den Einsatz der ganzen Person, einen gewissen Habitus des Gesamtmenschen voraussetzt; andere Ziele sind so auf sachlich umgrenzte Objektsphären eingeschränkt, daß sie die Personsphäre nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar interessieren. Nur die ersten Verbindungen heißen freie Gemeinschaften; die andern dagegen sind Zweckverbände.

Autorität und Gehorsam

Da die Gemeinschaft als solche weder einen physischen Gesamtwillen besitzt, noch handeln kann, so muß die Willensformung und Willensvollziehung auf eine andere Weise geschehen als im Einzelmenschen. Nur der konkrete Mensch hat Seinsmacht. Darum will und handelt die Gemeinschaft durch die konkreten Menschen. Nun

ist aber die Gemeinschaft etwas anderes als eine Vielheit gleichartigen Stoffes, der nach Naturgesetzen vorangeht. Sie ist ein Zusammenwirken vieler freier Einzelmenschen. Darum herrscht in einer Gemeinschaft auch fast nie mechanische Übereinstimmung über die konkreten Ziele und über die konkrete Art, sie anzustreben. Trotzdem muß für das Handeln und die Wirksamkeit der Gemeinschaft Einheit bestehen, da alles Handeln immer eindeutige Wahl unter den Möglichkeiten erfordert. Dadurch entsteht das Problem der Willensbildung und -ausführung der Gemeinschaft. Wie nun der Mensch zur Ausführung seines Willens Organe hat und sich Werkzeuge bildet, so muß die Gemeinschaft mit Gebilden ausgestattet sein, die in ihrem Namen und mit ihrer Macht handeln: die Autorität oder die Obrigkeit. Ohne sie kann eine Gemeinschaft nicht sein. Sie könnte nicht handeln, sie wäre also sinnlos und hätte keine Daseinsberechtigung. Somit gehört Autorität notwendig zu jeder Gemeinschaft. Von seiten der Glieder der Gemeinschaft entspricht der Autorität der Gehorsam. Durch ihn nimmt der Einzelne am Tun der Gemeinschaft teil.

Die Organe der Willensbildung

Vor jedem Handeln muß die Willensbildung erfolgt sein. Auch dafür muß die Gemeinschaft Organe besitzen. Aber aus dem Wesen der Gemeinschaft ergibt sich, daß alle Mitglieder auf irgendeine Weise in dieser Willensbildung sich entsprechend geltend machen können; mit andern Worten, diese Willensbildung darf nicht im Interesse der Individuen stehen, die mit ihr beauftragt sind, sondern nur im Interesse der Gemeinschaft.

Die Formen dieser Organe ergeben sich bei gewissen Gemeinschaften aus ihrer Struktur selber, so daß der Mensch wenig daran ändern kann. Bei andern Gemeinschaften läßt sich a priori nur die Notwendigkeit der Bildung solcher Organe einsehen, aber die konkrete Form ist der geschichtlich bedingten Freiheit der Gemeinschaft überlassen und kann daher den Umständen entsprechend wechseln. Im ersten Falle kann man sinnvoll von einer besten oder gar einzigen Form der Organisation der Gemeinschaft sprechen, im zweiten gibt es eine solche an sich beste Form nicht.

Schon durch Willensfindung, mehr noch durch Ausführung des gebildeten Willens ergibt sich für die Gemeinschaft eine innere, wesensgemäße Gliederung, wodurch sie von der bloßen Vielheit gleicher Menschen, von einer Masse, unterschieden ist. Hierin hat die Gemeinschaft Ähnlichkeit mit einem Organismus; deswegen kann der Organismus für viele Wesenszüge der Gemeinschaft eine Veranschaulichung bieten, besonders da der Einzelorganismus besser zu übersehen ist als die Gemeinschaft. Aber es bestehen auch große Unterschiede zwischen beiden. Im Organismus existiert nur das Ganze; die einzelnen Organe haben Sein nur im und durch das Ganze. Die Gemeinschaft hingegen existiert durch das Sein der konkreten Personen, die ihre Mitglieder sind. Deswegen darf man Gesetze des Organismus nicht kritiklos auf die Gemeinschaft übertragen.

Verhältnis der Gemeinschaften zueinander

Wegen ihres eigenen Sinnes oder Zieles hat jede dieser Gemeinschaften eine gewisse Selbständigkeit, die sie zur Erfüllung ihrer Aufgaben benötigt und in die sich keine andere Gemeinschaft störend einmischen darf. Auf der andern Seite erfassen verschiedene Gemeinschaften dieselben Einzelmenschen, allerdings unmittelbar in je anderen Schichten ihres Seins. Diese Schichten stehen aber in einer näheren oder ferneren Verbindung mit der Person, durch die sie zur Einheit des einen Menschen zusammengehalten sind. So wird die gleiche Person als ganze Mitglied mehrerer Gemeinschaften. Jedoch ist diese Zugehörigkeit je nach der Wesensbeziehung der unmittelbar von der Gemeinschaft angesprochenen Schicht zur Person mehr oder weniger innig und mächtig. Die gleiche Schicht bestimmt auch den metaphysischen Rang und die wesentlichen Beziehungen der Gemeinschaften untereinander. Innerhalb dieser Wesensgrenzen unterliegen die Formen dieser Beziehungen in ähnlicher Weise dem geschichtlichen Einfluß wie die Beziehungen einzelner Menschen zueinander, denen sie auch gleichen. Für das Sittliche ist wesentlich nur, daß jede Gemeinschaft in der Eigenständigkeit gelassen wird, die zur Erfüllung ihrer Aufgabe erfordert ist, daß vor allem sich keine Gemeinschaft an die Stelle der andern zu setzen sucht.

DIE FAMILIE

Das Wesen der Ehe

Die Familie erwächst aus der freien Verbindung zweier Menschen verschiedenen Geschlechtes in der Ehe, die den Wesenssinn hat, neue Menschen hervorzubringen und zu erziehen. Diese Verbindung bringt die beiden Menschen in solche Nähe zueinander, daß nur die gleichzeitige persönliche Hingabe sie erträglich macht und die menschliche Würde wahrt. Die persönliche und leibliche Hingabe bewirkt eine Ausschließlichkeit und Beständigkeit der Verbindung, daß, solange beide Ehepartner am Leben sind, ihre Zusammengehörigkeit nicht aufhören kann.

Ohne eine solche Unauflöslichkeit der Ehe ließe sich auch der volle Sinn der Familie nicht verwirklichen. Damit wäre aber das Dasein der menschlichen Gesellschaft in seinem physischen und geistigen Bestande gefährdet. Denn einmal muß für die Kinder gesorgt werden, solange sie sich selbst nicht helfen können. Diese Last kann nicht einseitig einem Teil aufgebürdet werden. Viel wichtiger ist aber noch, daß in der Familie der Mensch zum Mitglied der geistigen Menschengesellschaft heranwächst. In ihr entzündet sich sein bewußtes Leben. Es ist aber Erfahrungstatsache, daß dieses Leben, besonders seine sittlich-seelische Seite, die eigentliche Menschlichkeit, nur dann gedeiht, wenn es von einer Atmosphäre der Liebe umhegt ist. Aus all dem ergibt sich, daß es zum Wesen der ehelichen Verbindung und der Familiengemeinschaft gehört, daß sie unauflöslich und daß sie monogam sei; ferner, daß nur die eheliche Liebe, deren Ausdruck die leibliche Hingabe sein soll, auch für die geistige Menschwerdung der Kinder die günstige Atmosphäre schafft.

Pflichten und Rechte der Eltern

Der Mensch soll in der Familie so erzogen werden, daß er imstande ist, seiner Aufgabe einmal gerecht zu werden. Diese Verpflichtung der Familie bezieht sich auf das Geistige sowohl wie auf das Leibliche. Zum Geistigen gehört vor allem die religiöse Erziehung sowie auch eine dem Stande entsprechende kulturelle Erziehung. Da die Eltern die Stelle des Kindes vertreten, solange das Kind noch nicht fähig ist, die volle Verantwortung zu übernehmen, so entscheiden sie nach ihrem Gewissen über die Art religiöser und kultureller Erziehung, die sie ihren Kindern zuteil werden lassen wollen, wobei aber die Rechte und Interessen anderer Gemeinschaften gewahrt werden müssen.

Zu seinem Fortkommen im Leben genügt dem Menschen, zumal in höheren Kulturen, nicht das nackte leibliche Leben und auch nicht die geistige Bildung allein. Im allgemeinen ist außerdem ein gewisser Besitz von Mitteln vorausgesetzt, damit die Fähigkeiten die richtige Verwendung finden können. Auch dafür muß also im allgemeinen durch die Familie gesorgt werden. Dies geschieht dadurch, daß die Eltern ihren Besitz auf die Kinder weitervererben. Abschaffung dieser Möglichkeit würde den Unternehmergeist deswegen ebenso lahmlegen wie Abschaffung des Privateigentums.

Pflichten der Kinder

Da die Kinder noch nicht selbst Verantwortung übernehmen können, werden sie von den Eltern vertreten. Deshalb schulden sie den Eltern Gehorsam, und zwar von einer Art, wie er zwischen Erwachsenen nicht besteht. Als Quelle ihres Lebens haben die Eltern den Kindern gegenüber eine einmalige Stellung. Alle Gaben, die der Mensch sonst noch erhält, sind nur möglich durch die erste Gabe des Lebens. Darum schließt das sittliche Verhalten der Kinder gegen ihre Eltern Liebe und Ehrfurcht ein. Es ist also nicht zufällig, daß Gott als der Ursprung alles Seins und Lebens oft mit dem Namen Vater bezeichnet wird.

DIE KULTURGEMEINSCHAFT: VOLK UND STAAT

Die Grundlagen

Auf den primitiven Stufen der Menschheit besteht kaum eine andere gesellschaftliche Organisation als die der etwas erweiterten Familie, der Sippe. Darum ist dort auch das einzige Autoritätsverhältnis das der Eltern über ihre Kinder. Häuptlinge sind ebenso unbekannt wie eine Stammesorganisation. Doch schlingt die gemeinsame Sprache und die Abgrenzung eines gewissen Gebietes, wo nur sie jagen und sammeln dürfen, um eine Mehrheit von Sippen schon ein gewisses Band und weist bereits über die Einheit der Sippe hinaus. In der Tat genügt die Familienorganisation bei steigender Kultur den entscheidenden Aufgaben nicht mehr, sondern eine höhere Gemeinschaft muß eintreten: die kulturelle Gemeinschaft, Volk und Staat.

Diese sind somit etwas wesentlich anderes als die Familie, weil ihre Wesensaufgaben andere sind. Es geht jetzt nicht mehr um Behütung eines Lebens, das bloß vorläufig seine Aufgaben nicht übernehmen kann, sondern um Erfüllung von menschlichen Aufgaben, für die das Individuum überhaupt nicht fähig ist. Es handelt sich nämlich um Förderung und Lenkung der Kulturarbeit. Daß Kulturentwicklung im Wesen des Menschen liegt, ergibt sich daraus, daß der Mensch nicht rein naturgebunden ist, sondern in vielen Dingen sich sein Leben durch eigene Tätigkeit innerhalb der geschichtlichen Gebundenheit erst gestalten muß. Es gibt darum keine absolut kulturlosen Menschen. Kulturlosigkeit ist ein relativer Begriff. Nur gemessen an einer höheren oder anderen Kultur, ist der Primitive kulturlos.

In seinem Kulturschaffen ist der Mensch durch die Vergangenheit bedingt und ebenso durch die äußeren Verhältnisse: geographische Lage, Bodenreichtum und ähnliches. Weil diese Bedingungen so

verschieden sind, gibt es immer eine Vielheit selbständiger Kulturen. Auch eine Weltkultur bliebe nur dann lebendig, wenn sie bei großer Einheit im Technischen genügend Raum für ein geistiges Eigenleben einzelner Gemeinschaften und Gruppen ließe. Nur in der Vielheit von Kulturen in Raum und Zeit kommen die Möglichkeiten des Menschseins richtig zur Entfaltung. Je mehr Teilnahme an einer wenig verschiedenen Vergangenheit, je mehr Bedingtheit durch die gleichen äußeren Verhältnisse, um so ähnlicher sind die Erfahrungen und die aus ihnen geformte Geistigkeit. So bilden sich Gruppen, wie Stämme oder Dörfer; diese schließen sich wieder zusammen zu umfassenderen Gruppen, die die gleiche Heimat haben, bis hinauf zur höchsten Gruppe, die sich noch als kulturelle Einheit erlebt, dem Volke. Es hängt von den Verkehrsmitteln ab, wieweit diese Einheit noch erfahren und als bewußter Faktor wirksam werden kann. Wo wenig Verkehrsmöglichkeit, da wird das Volksbewußtsein sich an die kleineren Gruppen hängen und dort bleiben. Wo die Mittel sich gesteigert haben, wie in der Neuzeit, da beginnt sogar ein über das Volk hinausgehendes Gemeinschaftsgefühl zu erwachen. So fühlt sich langsam Europa wieder als kulturelle Einheit andern großen Kulturkomplexen gegenüber.

Die Träger der Kultur

Der normale Träger kultureller Einheit bleibt aber das Volk. Sehr oft besteht schon seine biologische Grundlage nur aus einer Rasse. Aber wesentlich ist dies nicht. Vielmehr ruht die Einheit vorwiegend auf dem Seelisch-Geistigen. Darum kommt sie vor allem in der Einheit der Sprache zum Ausdruck. Aber auch Kunst, Wissenschaft und alle anderen geistigen Gebiete erhalten von der Zugehörigkeit zu einem Volke, wenn auch nicht ihren Inhalt, so doch eine gewisse eigene Form und Farbe. Somit entsteht hier ein gemeinsamer Geist, der in seiner Konkretheit nur hier, nur durch diese Gemeinschaft geschaffen werden konnte. Darum ist diese Gemeinschaft gegenüber der Familie etwas Eigenes, Neues.

Der Primitive auf der Wildbeuterstufe kann deswegen ohne eine höhere Organisation auskommen, weil die Arbeitsteilung noch

sehr rudimentär ist. Der einzige Unterschied ist der, daß die Frauen das Sammeln, die Männer mehr die Jagd betreiben. Sonst kann und besorgt der einzelne noch alles, was zum Lebensunterhalt erforderlich ist. Mit steigender Kultur tritt aber eine Spezialisierung ein; nur um diesen Preis ist höhere Kultur möglich. Damit ergibt sich eine viel stärkere Angewiesenheit der verschiedenen Menschen aufeinander. Kein Einzelner ist in höheren Kulturen mehr imstande, ohne die Hilfe anderer zu leben.

Die Spezialisierung bildet aber wiederum Gruppen aus, die den gleichen Beitrag zur Kultur liefern, die Stände. Durch die Stände ist darum ein Volk sinnvoll gegliedert und von einer bloßen Masse geschieden. Ein Volk ist somit gleichsam in doppelter Richtung gegliedert, in Stände und in landschaftliche Gruppen oder Stämme.

Der Staat

Die Kulturarbeit selber wird im allgemeinen von diesen Gruppen des Volkes vollbracht. Darum sind sie die eigentlichen Träger der Kultur. Doch kann sich diese Arbeit nicht ungestört und geordnet vollziehen, wenn nicht eine schützende und ordnende Einheit über ihr steht. Diese Einheit ist der Staat als das Organ der Willensbildung und Willensvollstreckung der Kulturgemeinschaft. Als solcher besitzt der Staat Autorität, Zwangsgewalt und Anspruch auf Gehorsam. Der Staat ist darum das formale Element der Kulturgemeinschaft, das Moment der Einigung.

Die Kulturgemeinschaft gleicht wie jede Gemeinschaft einem Organismus, wo das Volk gleichsam das materiale, zugrunde liegende, die Autorität das formende, bestimmende und einende Moment ist. Man hat aus dieser Ähnlichkeit schließen wollen, daß je ein Volk ein Staat sein müsse. Daß dies sehr nahe liegt, kann in der Tat nicht verkannt werden. Daß es sein muß, läßt sich aber nicht beweisen. Denn einmal können Völker so groß sein, daß Nachrichten- und Verkehrsmittel gar nicht gestatten, sie als einheitlichen Staat zu regieren. Erst mit Entwicklung dieser Voraussetzungen wird die Einigung möglich. Auf der andern Seite ist ein Volk gar nicht etwas in sich so Geschlossenes wie der Leib eines Organismus. Oft wohnen

Völker durcheinander zerstreut. Zum Staat gehört aber wegen der Ordnung und Freiheit der Machtausübung ein möglichst zusammenhängendes, jedenfalls abgeschlossenes Territorium. Wo ein Staat nicht mehr ausschließlich über ein Territorium herrscht, kann er seine Aufgabe der Lenkung und Ordnung, vor allem im Wirtschaftsleben, nicht mehr unbehindert durchführen. Somit wird oft die Sachlage fordern, daß verschiedene Völker in einem Staat zusammengefaßt werden. Landschaftliche, wirtschaftliche Bedingungen können dies veranlassen. Gibt es solche Voraussetzungen, so kann ein solcher Staat sehr gut lebensfähig sein. Gefordert ist nur, daß keine Nationalität die andere an ihrer kulturellen Entwicklung hindere. Anderseits muß um der Einheit willen jede Nationalität ihr Ziel innerhalb des Staatsganzen durchzuführen trachten. Auf die Dauer kann sich dann aus dem Staatsvolk eine neue, selbständige Nationalität bilden.

Die Aufgaben des Staates

Der Staat hat die Aufgabe, den Raum der Freiheit und die übrigen Vorbedingungen für eine gedeihliche Kulturentwicklung zu schaffen und zu erhalten. Dazu gehören Ordnung und Sicherheit nach innen, Schutz und Sicherheit nach außen. Zur Handhabung der Ordnung nach innen gehört ferner, daß der Staat die Streitigkeiten zwischen den Einzelnen oder zwischen Gruppen wenigstens als letzte Instanz entscheidet; daß er auch als erste oder als Zwischeninstanz auftritt, ist nicht unbedingt erforderlich. Wohl muß er die Gerichtsbarkeit etwaiger autonomer Körperschaften überwachen und regeln. Ebenso ist der Strafvollzug ihm wenigstens in letzter Instanz anzuvertrauen, sowie die höchste Überwachung allen Strafvollzugs. Privatrache als Strafvollzug gefährdet wegen der Unruhe, der Fehden und der Gefahr der Überschreitung des Erlaubten jede Kultur, die etwas vorgeschritten ist; sie ist darum nur zulässig, wenn die staatliche Ordnung den Strafvollzug überhaupt noch nicht in die Hände genommen hat, also auf den niedrigsten Stufen, wo sie aber auch nicht vom Individuum, sondern von der Sippe gehandhabt wird.

Der Staat hat ferner die Aufgabe, die Entwicklung der einzelnen

Kulturgebiete so zu regeln, daß keine ungesunde Überentwicklung eines einzelnen Gebietes zum Schaden der andern Gebiete, also zum Schaden des Gesamtwohles, eintrete. So hat er Wirtschaft, Vermögensverteilung, politische Betätigung, Propaganda für Ideen, kurz, die Freiheit des Einzelnen in den Grenzen zu halten, daß sie das Gemeinwohl nicht gefährden. Darüber hinaus jedoch hat er kein Recht, die Freiheit der Einzelnen auf den verschiedenen Gebieten anzutasten.

Der Staat hat weiter das Recht und die Pflicht, von denen, die auf die Staatslenkung Einfluß nehmen wollen, eine gewisse Bildung zu fordern. Damit nun niemand ungerechterweise davon ausgeschlossen wird, muß der Staat es auch ermöglichen, daß alle, die dazu willig sind, sich dieses zur Ausübung der bürgerlichen Rechte verlangte Minimum aneignen können. Er muß also sorgen, daß für alle entsprechende Schulgelegenheit vorhanden ist. Es folgt aber daraus nicht, daß er sie schafft oder gar allein schafft. Der Staat besitzt aus seinem Wesen nicht das Recht auf das Unterrichtsmonopol. Dieses gefährdet sogar leicht die Freiheit und den Reichtum der geistigen Entwicklung und bereitet den Boden für totalitäre Regierungen. Wenn nur die Bildung erlangt wird, muß der Staat zufrieden sein.

Ebenso kann der Staat für die Ausübung öffentlicher Berufe, von denen das Wohl vieler abhängt, den Nachweis verlangen, daß man dafür geeignet ist. Somit kann er Prüfungen und deren Bedingungen vorschreiben, die allein Berechtigung zur Ausübung solcher Berufe verleihen. Auch hier ergibt sich nicht, daß der Staat der einzige sein müsse, der die Gelegenheit zur Erwerbung solchen Wissens und Könnens bereitstellt.

Die Grenzen der staatlichen Wirksamkeit

Positiv hat der Staat möglichst wenig selber kulturschaffend zu sein. Die Kultur entsteht durch die Zusammenarbeit des in sich gegliederten Volkes. Die Aufgabe des Staates ist zwar nicht allein die, die ihm der Liberalismus zuwies, daß er als Nachtwächterstaat nur für die ungehemmte private Auswirkungsmöglichkeit auf den einzelnen Gebieten Ordnung und Sicherheit gewährleiste. Er hat

auch das Recht und die Pflicht, die einzelnen Gebiete zu begünstigen oder einzuschränken und zu lenken, um sie zum Besten des Gesamtwohls mit andern in Zusammenklang zu bringen.

Damit soll sich nach Möglichkeit das Tun des Staates erschöpfen. Er soll nicht selbst Unternehmer, Forscher, Künstler werden. Sonst wird die Initiative erstickt, und das Gesamtwohl leidet. Auch wird die den einzelnen Individuen und den Körperschaften zustehende Freiheit und Selbständigkeit unterdrückt. Der Einzelne wird versklavt, die Körperschaften ersterben aus Mangel an Lebens- und Tätigkeitsraum. Nur solche Aufgaben, die das Gesamtwohl entweder unbedingt fordert oder doch wenigstens als sehr nützlich erscheinen läßt und die ohne Eingriff und direkten Befehl der staatlichen Macht nicht zustande kommen können, gehören mit zum positiven Aufgabengebiet des Staates. Außerdem soll der Staat in Notfällen, oder wenn die in Frage kommenden Institutionen versagen, einspringen, soweit es sich um kulturelle Dinge handelt. Wieviel der Staat aber an positiven Aufgaben neben seinen Wesensaufgaben übernehmen darf oder muß, hängt von der geschichtlichen Lage ab und kann nur von Fall zu Fall ausgemacht werden.

Immer werden also die Macht und das Tun des Staates zu messen sein an seinem Wesenssinn, der Förderung des kulturellen Gesamtwohles. Niemals darf der Staat dabei den natürlichen Rechten des Einzelnen, der Familie, der religiösen Gemeinschaften zu nahe treten, sondern hat sie zu wahren und zu schützen. Es hieße Natur und Aufgabe des Staates völlig verkennen, wollte man seine Rechte bemessen nach seiner jeweils wechselnden Macht. Die Macht bemißt sich vielmehr an seinen Rechten, und diese an seinem Sein. Unsittlich wäre es auch, wollte eine Gruppe innerhalb des Staates diese Macht einseitig zum eigenen Vorteil ausnützen. Der Staat ist da für das Gesamtwohl.

Gesamtwohl und Privatwohl

Die Gemeinschaft existiert nur in den Einzelmenschen; der Einzelmensch wiederum ist voller Mensch nur als Gemeinschaftsglied. Beide bedingen sich. Jedoch ist das Verhältnis dabei so, daß die

Existenz der Gemeinschaft zwar auf eine Vielheit von Einzelmenschen angewiesen ist, aber nicht auf diesen oder jenen Einzelmenschen. Dagegen ist jeder Einzelmensch unbedingt auf die Gemeinschaft hingewiesen. Deswegen hat die Gemeinschaft einen gewissen Primat, nicht vor dem Einzelmenschen überhaupt, der sie ja erst ermöglicht, sondern vor diesem oder jenem empirischen Einzelmenschen. Daher der Grundsatz, daß im Konfliktsfalle bei sonst gleicher Werthaftigkeit und Notwendigkeit Gemeinschaftswohl vor Individualwohl geht. Auch darf der Staat, wenn kein anderes Mittel bleibt, das Leben des Einzelnen der Gefahr aussetzen, um das Leben oder lebensnotwendige Belange der Gemeinschaft zu verteidigen. Er darf darum die Todesstrafe verhängen für Verbrecher, die das Gesamtwohl ernstlich gefährden.

Die Vielheit möglicher Staatsformen

Die Staatsgewalt selbst ist bestimmt durch das Wesen des Staates, dieses durch das Sein des Menschen. Also kommt die Autorität des Staates von dem, von dem auch das Sein des Menschen herstammt, von Gott. In diesem Sinne ist jede legitime Obrigkeit von Gott.

Es ist aber eine ganz andere Frage, wer die Einzelmenschen sind, die diese Gewalt im Namen und zum Wohle des Volkes ausüben. Also die Frage nach der Staatsform, die Frage nach der Art und Weise, wie die Träger der Staatsgewalt bezeichnet werden. Es handelt sich nämlich um eine bloße Bezeichnung, keine positive Machtverleihung im strengen und letzten Sinne; die Macht verleiht den Bezeichneten nach dem oben Gesagten und im oben dargelegten Sinne Gott.

Für die Art der Bezeichnung kann im allgemeinen philosophisch nur ausgemacht werden, daß sie dem Gemeinwohl dienlich sein muß. Sie darf also auf der einen Seite nicht dauernd die Gemeinschaft so schweren Erschütterungen aussetzen, daß dadurch die nötige Ruhe und Sicherheit gestört wird. Sie darf aber auf der andern Seite auch nicht die Gelegenheit gewähren, die Staatsmacht dauernd zu Privatinteressen zu mißbrauchen, ohne daß es ein berechtigtes Mittel gäbe, dies zu verhindern. Arten und Formen, wie

dies geschehen kann, hat die Geschichte viele gezeitigt. Sie hat aber auch gezeigt, daß eine Staatsform zu einer Zeit oder bei einem Volke sich gut auswirkte, die an anderer Stelle und zu anderer Zeit verderblich wurde. Somit gibt es aus der Natur der Sache heraus keine absolut beste Staatsform; höchstens kann man von einer relativ besten Staatsform sprechen, die für dieses Volk zu dieser Zeit die beste ist.

Die Entscheidung über die Staatsform

Damit stellt sich die Frage, wer letzten Endes über die Staatsform zu bestimmen hat. Dies kann wohl niemand anders sein als das Volk selbst, da eine andere Instanz nicht denkbar ist. Diese Bestimmung durch das Volk kann aber auf vielerlei Weise erfolgen. Sie kann auf direkte Willensäußerung zurückgehen, die einen Menschen zur Regierung beruft; sie kann auf Tatsachensetzung durch eine Minorität beruhen, der die übrigen zustimmen; sie kann aber auch das Ergebnis historischer Entwicklung sein, gegen die sich von der Gesamtheit kein Widerspruch erhebt; sie kann Duldung sein, weil eine gewaltsame Änderung größeres Übel für das Gesamtwohl heraufbeschwören würde. Eine einmal bestehende Staatsform darf nicht willkürlich geändert werden, weil solch eine Änderung schwere Erschütterungen mit sich zu bringen pflegt. Nur wenn die zu befürchtenden Erschütterungen geringer sind als die aus der Fortdauer der Staatsform sich ergebenden Übel, ist eine Änderung zulässig. In diesem Falle darf die Änderung sogar mit Gewalt durchgesetzt werden, vorausgesetzt daß kein anderer Weg sich findet und begründete Aussicht auf wesentliche Besserung besteht. Ist diese Aussicht auf Erfolg nur gering, so gebietet wiederum das Gesamtwohl, von einer gewaltsamen Änderung abzustehen, es sei denn, die Zustände seien so schlimm, daß es besser wäre, die Gemeinschaft sei nicht, als daß sie so sei. Da es sich in diesen Entscheidungen immer um das Wohl von Ungezählten handelt, so wäre der geringste Leichtsinn oder die Rücksicht auf bloße Privatinteressen ein Verbrechen.

Die Politik

Auch wo man sich einig ist über die Staatsform, wird es immer verschiedene Ansichten geben über das konkrete, im Dienste der Gesamtheit jetzt zu verfolgende Ziel oder über die Mittel, die dazu zu verwenden sind. Es ist auch klar, daß jeder Staatsbürger versuchen darf, auf berechtigtem Wege seiner Auffassung Geltung zu verschaffen, da er ja am Gesamtwohl unmittelbar interessiert ist. Die Wege, die dazu offenstehen, sind in den verschiedenen Staatsformen verschieden. Alles nun, was auf berechtigte Weise von den Einzelnen oder den Gruppen eines Staates geschieht, um ihre Auffassung über die konkret beste Erreichung des Gesamtwohles zur Geltung zu bringen, heißt politisch. Politik ist relativ auf das Gesamtwohl. Bei der Vielheit berechtigter Interessen und Standpunkte und der Schwierigkeit, das Ganze zu durchschauen, ist von vornherein zu erwarten, daß eine Mehrheit ehrlicher und begründeter Teilauffassungen vom Gesamtwohl zutage tritt. Es wäre darum ungerecht, wollte man bei all denen, die eine andere politische Meinung vertreten, ohne weiteres bösen Willen und schlechte Absichten voraussetzen und sie als persönliche Feinde behandeln. Vielmehr soll man den politischen Gegner achten und schätzen. Wie im Privatverkehr muß auch im politischen Leben Ehrlichkeit und gute Absicht angenommen werden, bis das Gegenteil bewiesen ist. National sind alle die, welche auf ehrliche Weise das Gesamtwohl anstreben und nicht das Gesamtwohl und nationale Denken nur zum Deckmantel von Privatinteressen machen. Das Ziel aller Gesetze und Regierungsmaßnahmen muß es sein, den Interessen aller Bevölkerungsteile nach Möglichkeit gerecht zu werden. Da diese Interessen aber oft sehr verschieden sind und dazu noch mit Einseitigkeit vertreten werden, so können die Ansprüche aller so gut wie nie vollkommen erfüllt werden; alle müssen um des Ganzen willen Zugeständnisse machen.

Politik und Sittengesetz

Regierende wie Politiker sind an das Sittengesetz gebunden. Gegen das Sittengesetz kann wohl ein Augenblickserfolg, aber kein dauern-

des Gesamtwohl erreicht werden. Was gegen das Sittengesetz verstößt, verstößt eben gegen das Sein des Menschen und gegen die ganze Wirklichkeit, wenn es im Augenblick auch noch so sehr der Wirklichkeit zu entsprechen scheint; es handelt sich dann immer um eine sehr inadäquat erfaßte Wirklichkeit. Weil dem Sittengesetz unterworfen, sind Herrschaft wie Politik keine in sich schlechten Dinge, die notwendig Mittel gebrauchen müßten, die vom Sittengesetz verworfen sind. Solche Theorien führen in der Praxis immer nur dazu, daß man skrupellos schlecht handelt, da gehandelt werden müsse und es ja doch keinen Unterschied ausmache, wie man schlecht handle. Daraus ergibt sich auch die Verwerfung der Theorie, daß der Staat eine Folge der Erbsünde sei. Auch ohne diese wäre der Mensch ein durch sein Sein auf Gemeinschaft verwiesenes Wesen gewesen; sonst wäre er kein Mensch gewesen. Allerdings wäre ohne Erbsünde manches, das heute mit zu Staat und Staatsgewalt gehört, nicht nötig.

Das Völkerrecht

Jeder Staat hat neben sich andere Staaten; neben jeder Kulturgemeinschaft gibt es eine andere Kulturgemeinschaft. Jede Kultur und jedes Volk besitzt einen unersetzbaren Eigenwert, zeigt eine einmalige Seite des menschlichen Seins, genau wie dies schon für den Einzelmenschen der Fall ist. Wie die Einzelmenschen sind sie an Seinsreichtum und an Können verschieden. Aber Werturteile sind hier noch schwieriger als über Individuen. Jedenfalls spielt jede Nation in der Entfaltung des Reichtums menschlichen Seins eine unersetzbare Rolle. Kein Volk ist der Inbegriff menschlicher Vollkommenheit; kein Volk ist allen andern in jeder Hinsicht überlegen. Das hindert nicht, daß jeder sein eigenes Vaterland mehr liebe als die andern Länder. Gibt es doch kein Land oder Volk, das seiner Sinnesart, seiner Auffassung der Dinge verwandter wäre als das eigene und in dem man sich deswegen so zu Hause fühlen könnte, an das man so gebunden wäre mit der ganzen Vergangenheit, die man in sich trägt. Nur hochmütige Überhebung muß jeweils ausgeschlossen bleiben.

Die einzelnen Staaten stehen sich somit als selbständig und grund-

sätzlich gleichberechtigt gegenüber. Deswegen verhandeln sie miteinander nach Art von Einzelpersonen. Gewiß, über ihnen steht keine richterliche oder staatliche Instanz mehr, wie der Staat über den Individuen. Aber deswegen darf im Verkehr der Staaten untereinander nicht der bloße Vorteil oder die Macht gelten. Auch sie unterstehen den Sittengesetzen. Auch hier sind Ungerechtigkeit, Treulosigkeit, brutaler Zwang ohne Rechtsgrund unsittlich und verwerflich. Das Völkerrecht, das die Beziehungen der Staaten untereinander regelt, besteht zwar zu einem großen Teil aus positiven Abmachungen; aber es beruht letzten Endes wie alles Recht auf naturrechtlichen Grundsätzen, die wie positive Bestimmungen zu ändern der Mensch nicht befugt ist.

Bedingungen für einen erlaubten Krieg

Da über den Staaten keine höhere Instanz mehr steht, die über Zwangsmittel verfügt, so muß der einzelne Staat sein Recht gegen den bösen Willen eines andern Staates selbst durch Anwendung von Gewalt, wenn dies nötig ist, erzwingen können. Die Anwendung von Gewalt im zwischenstaatlichen Verkehr ist der Krieg. Dieser ist also nicht in sich unsittlich, wenn er auch ein physisches und kulturelles Übel ist. Wohl aber ist er nur dann sittlich erlaubt, wenn gewisse Vorbedingungen erfüllt sind. Die erste ist, daß das Kriegsziel eine gerechte Sache sei. Zweitens muß es um ein für den Staat lebensnotwendiges Gut gehen, wobei allerdings als lebensnotwendige Dinge nicht nur und auch nicht vor allem wirtschaftliche Vorteile zu gelten haben. Ferner ist erfordert, daß diese Ziele auf anderem Wege nicht zu erreichen sind. Endlich müssen die zu erreichenden Ziele im Verhältnis stehen zu den großen Übeln, die ein Krieg für beide Teile bedeutet. Je mehr also eine Zeit andere Mittel geschaffen hat, um sich Recht zu verschaffen, je unseliger auf der andern Seite infolge der Vervollkommnung der Zerstörungsmittel und der alle Gebiete erfassenden Art der Kriegführung die Folgen werden, um so mehr gilt es, den Krieg zu vermeiden und auch alles das immer wieder aus dem Wege zu räumen, was auf die Dauer zum Kriege führen kann.

Da der Krieg an sittliche Normen gebunden bleibt, so ist auch im Kriege nicht alles erlaubt, sondern nur was zur Erreichung des Kriegszieles notwendig ist. Dabei ist auch zu beachten, daß der Staat der Gegner ist, somit die Zivilpersönlichkeiten nach Möglichkeit zu schonen sind. Ihre Rechte dürfen nicht willkürlich und ohne dringende Notwendigkeit eingeschränkt werden.

Der Sieg in einem gerechten Krieg erlaubt dem Sieger keineswegs schrankenlose Ausnützung seines Sieges. Der Sieger hat Anrecht auf Erlangung des gerechten Kriegszieles, auf Wiederherstellung seines Rechtes, auf Ersetzung der Verluste, die er durch Erzwingung seines Rechtes erlitten hat. Diese Ersetzung darf aber den Bestand des andern Staates nicht in Frage stellen, somit seine Leistungsfähigkeit nicht übersteigen. Nur wenn der Fall eintritt, daß nach einem solchen Krieg beide Gegner nicht mehr leben können, ohne daß einer in seiner Lebenssubstanz angegriffen wird, kann der Sieger den Besiegten opfern, um selber nicht zugrunde gehen zu müssen.

DIE RELIGIÖSE GEMEINSCHAFT

Die Grundlagen

Grundlage der religiösen Gemeinschaft in der natürlichen Ordnung ist das allen gemeinsame Geschöpfsein. Die religiöse Gemeinschaft müßte also an sich alle Menschen in Raum und Zeit als Einheit erfassen. Sonach hätte sie, als Gemeinschaft, selbst wieder eine innere Gliederung nach Völkern und noch kleineren Kulturgruppen, in denen sich die gemeinsame natürliche religiöse Erkenntnis und Übung in jeweils konkreter Form ausprägte. Diese Gemeinschaft hätte als Aufgabe die Pflege des religiösen Lebens und vor allem des gemeinsamen öffentlichen Kultes, dessen Träger sie wäre. Sie sollte alle menschlichen Gebiete, Tätigkeiten und Gemeinschaften weihen, heiligen und so gestalten, daß sie dem erkannten Wesen Gottes und der Geschöpflichkeit des Menschen in allem entsprächen. Diese Aufgabe unterscheidet sie als neue Gemeinschaft vom Staate. Da aber das Religiöse alle Gebiete menschlichen Lebens von ihrer tiefsten Tiefe her umfaßt, so stände sie nicht einfach neben dem Staate, sondern hätte zu ihm, wie zur Familie und allen sonstigen menschlichen Vereinigungen, wesentliche Beziehungen, die natürlich die Rechte der andern Gemeinschaften nicht antasteten. Die konkreten Beziehungen müßten immer wieder in den tatsächlichen historischen Bedingungen den Wesensgesetzen entsprechend geordnet werden. Diese Forderungen und Rechte gelten für alle tatsächlich bestehenden Religionsgemeinschaften.

Staat und Religion

Die Erkenntnis des einen persönlichen Gottes, dem alles als Geschöpf untersteht, wurde jedoch, wie die Geschichte zeigt, in den natürlichen Religionen immer durch Irrtümer, vor allem durch Viel-

götterei entstellt und verdeckt. Darum konnte selbst der Gedanke einer solchen alle Menschen umfassenden religiösen Gemeinschaft nicht aufkommen, noch viel weniger je ein Versuch zu ihrer Verwirklichung gemacht werden. Da fast überall die staatliche Macht als göttlich verehrt wurde, übernahm der Staat die Aufgaben der obersten religiösen Gemeinschaft, und der öffentliche Kult wurde in seinem Namen ausgeübt. Dagegen ist es dem Christentum mit seinem entschiedenen Monotheismus sofort klar gewesen, daß es nur *eine* religiöse Gemeinschaft geben könne, da Gott der Herr und Vater aller ist. Da also eine natürliche, allumfassende Religionsgemeinschaft infolge mangelhafter Gotteserkenntnis nie zustande gekommen ist, das Christentum aber für seine innere Konstitution sich auf Offenbarung und nicht bloß auf das Naturrecht beruft, so erübrigt sich eine weitere Untersuchung über die innere Struktur einer solchen Religionsgemeinschaft.

Der Staat hat die Pflicht, die Selbständigkeit der religiösen Gemeinschaften zu achten und in ihre inneren Angelegenheiten nicht einzugreifen. Da er die äußeren Machtmittel besitzt, ist es seine Aufgabe, die religiöse Freiheit des Einzelnen wie dieser Gemeinschaften zu schützen und sie gegen Angriffe, die nicht mit den entsprechenden Waffen, also durch geistige Auseinandersetzung, sondern durch rohe Gewalt und wirtschaftlichen Druck erfolgen, zu verteidigen. Grenzfragen, die sich immer daraus ergeben, daß die Mitglieder der religiösen Gemeinschaften zugleich Untertanen des Staates sind, sollen durch friedliche Übereinkunft geregelt werden. Dagegen steht es dem Staate nicht zu, die Religion seiner Untertanen zu bestimmen. Kulte darf er nur dann verbieten, wenn sie klar gegen wichtige Vorschriften des natürlichen Sittengesetzes verstoßen.

PERSONEN- UND SACHVERZEICHNIS

Absicht 259
Abstraktion 20 84
Actus purus 213
Akt und Potenz 62 64 f.
Aktivität und Passivität 27
Akzidens 66—69
Allgemeinbegriff 44 ff. 52 54 f.
Allgemeingültigkeit 164 168 f.
— ästhetische 195 196 f.
— der Wahrheit 164
Allgemeinheit 167 168
Analogie 30 f. 68 70 f. 204
Anerkennung 88 f. 284
Angst 149 f.
Anorganisch s. Stoff
Aporie 12 f. 152
Äquiprobabilismus 264
Arbeit 280—283
Arbeitgeber 280 f.
Arbeitnehmer 280 f.
Arbeitslohn 282 f.
Aristoteles 5 7 29 46
Artbegriff 52
Aufklärung 234 268 f.
Augustinus 15
Ausdruck 92 132 f.
Auslegung 146 ff.
Außen — Innen 26 186 270 f.
Autonomie, sittliche 248 f.
Autorität 254 f. 289 ff. 296 300

Bañez 223
Bedeutung 99
— und Laut 16
Begriff, biologischer 52 f.
— einfacher 53
— historischer 177
— transzendentaler 54
— zusammengesetzter 53 f.
Begriffsbildung, Faktoren 54 ff.
Begriffslehre 44—56
Begriffsrealismus 45 f.
Bergson 50 162
Beruf 266 f.
Bewegung 162 f.
Bewußtsein 94 f. 131 f.
— überhaupt 49 191
Beziehung 87
Böses 80; s. a. Sittlichkeit, Unwert

Cartesianismus s. Descartes

Dasein 91
— Gottes 201—208
— und Sosein 61 ff.
Dauer 156 ff.
— und Seinsstufen 158 f.
— der Wahrheit 169
Descartes 14 66 118 142 147 248
Determinismus 110 ff.
Dilthey 101 145 147 176
Distinktion s. Unterscheidung
Dualismus 78
Duell 287

Ehe 292 f.
Ehre 287
Eigentum 278 ff.
Einheit des Menschen 117—121
Einzelbegriff 50 f.
Eltern und Kinder 293
Elternrecht 293
Endlichkeit 206 f.
Entfernung 86; s. a. Messen, Raum
Entstehen 62 f.
Entwicklung 101
Entwicklungstheorie 130
Erbrecht 293
Erhaltung 219 f.
Erkenntnis 11 ff. 95 97—103 119
— Absolutheit 101 f.
— Allgemeingültigkeit 164 168

— alltägliche 163 f.
— als Auslegung 146 ff.
— Bedingtheit 101
— und Freiheit 15 f. 102 f.
— Inadäquatheit 18 175 186
— Notwendigkeit 169
— religiöse 231 ff.
— und Sein 55 f.
— Sicherheit 169 f.
— sinnliche 142
— sittliche 251 ff. 257 f.
Erklären 100
Erziehung 259 292 f.
Ethik 239—307
— allgemeine 239—273
— spezielle 274—307
Eudämonismus 267 f.
Ewigkeit 159 212 f. 218 f.
Exaktheit 183 186
Existenz s. Dasein
Existenzialphilosophie 102 143 147 ff. 192
Experiment 182 f.
Extension 52 f.

Familie 289 292 f.
Feststellen 100
Fichte 49 147
Finalität 95 f. 144
Form der Anschauung 152 154 156
— und Stoff 96 144 f.
Formalgrund 32
Fortpflanzung 128
Fortschritt 175 252
Freiheit s. Willensfreiheit
Fundamentalstreben 103
Funktionsbegriff 51

Ganzheit 95 f. 125 f.
Gefühl 97 107 234 267 f.
Gegensatz, echter und unechter 127 f.
Gegensätzlichkeit 196
Gegenstand 17 f.
Gegenwart 161 f.
Geheimnis, Wahrung 285 f.
Gehorsam 290
Geist 56 88 92—124
— objektiver 145 146 172 ff.
— als Ursache 112
Geisteskrankheit 120 f.
Geisteswissenschaft 160 166 171 bis 180
— Auswahlprinzip 177 f.
— Erkenntniswert 191
— Formalobjekt 166 f.
— und Freiheit 179 f.
— Grenzen 174 ff.
— Grund 171 f.
— Methode 173 f.
— Sinn 178 ff.
— und Wert 179
Gemacht 96
Gemeinschaft 89 288 ff.
— freie 289
— und Individuum 288
— und Kunst 197
— natürliche 289
— und Organismus 291
— religiöse 306 f.
Gemeinwohl 299 f.
Geometrie 152 154 189
Gerechtigkeit 272 f.
Geschichte s. Geisteswissenschaft
— und Kunst 177
— Wissenschaftlichkeit 168 ff.
Geschichtlichkeit 16 f. 25 87 f. 101 f. 109 148 ff. 171 236 252 f.
Gesetz 250 f.
— ewiges 243 f.
— geschichtliches 178
— naturwissenschaftliches 183 ff. 250 f.
— positives 254 ff. 272
Gestalt 125
Gestimmtheit 147 149
Gewachsen 96
Gewissen 262 ff.
Glaube 99 237
Gleichheit 31 54 f.
Gott, Allgegenwart 212 227
— Außerweltlichkeit 204
— Dasein 201—208
— Einfachheit 212
— Einzigkeit 211
— Erkennen 214 ff. 224 f.
— Ewigkeit 212 f. 218
— Personhaftigkeit 227 ff.
— als Sinn 228
— und Welt 210 f. 217 ff.
— Wesen 209—213
— Wille 217—221
— als Ziel 228 266

Gottesbeweise 204—208
— und religiöse Erfahrung 230 bis 237
Gotteslehre 204 ff.
Grund 34 ff. 87 f.
Gut s. Wert

Haben 85 f.
Halluzination 21 f.
Hegel 49 147 193
Heil 231
Heilig 201 f.
Heteronomie 248 f.
Hier 155 161 162
Historismus 145 ff. 244 249

Idealismus 18 22 f. 31 40 48 f. 79 138 141 142 f. 147 190 f. 193
Idee 45 f. 49 f. 74
Inadäquatheit 18 175 186
Individualbegriff 50 f.
Individualität 46 182 ff.
Individuum und Gemeinschaft 288
Induktion 43 71 181 ff.
Innen — Außen 26 186 270 f.
Instinkt 132 f.
Intentionalität 95
Irrtum 29
— religiöser 235
— sittlicher 251 f. 257 f. 262

Jetzt 158 161 162

Kant, Kantianismus 13 39 f. 48 50 67 73 f. 101 139 147 152 156 182 190 f. 192 249 268 f.
Kategorie 19 39 f. 48 f. 73 87 101 182
Kausalprinzip 70 ff.
Kinder und Eltern 293
Kollektivbegriff 50 f. 52 f. 54 f.
Kommunismus 281 f.
Komprehension 52 f.
Können 87
Kontingenz 207 f. 231 f.
Konvergenz 24 f. 140 165 186 ff.
Kopula 36 f.
Krieg 304 f.
Kriterium s. Unterscheidungsmittel
Kultur 294 ff.
Kulturdinge 52 63 80 96 117 143 144 ff.
— und Geschichte 173
— Struktur 143 f.
Kulturgemeinschaft 294 ff.
Kunst 194—199
— und Gemeinschaft 197
— und Geschichte 177
— Grundlage 194
— und Natur 195
— Sinn 197 f.
— und Sittlichkeit 198
— Wahrheit 194 f.
— Wesen 194 f.

Laut und Bedeutung 16
Laxismus 263
Leben 96 125—138
— Entstehung 130
— sensitives 96 100 131 ff.
— vegetatives 134 ff.
— vitales 96 100 131 ff.
Lebensphilosophie 102 f. 136 ff. 147 ff.
Lebensprinzip 128 f. 134 135
Leib 86 92 ff. 116 152 f.
— und Seele 119 ff.
Leibniz 14 78
Liberalismus 298
Liebe 89
Lohn 282 f.
Lüge 284 f.
Lust 97

Macht und Recht 256 299
Mächtigkeit 64 f.
Maschine und Organismus 129 f.
Materialismus 31 116 128
Materie s. Stoff
Mathematik 189
Mechanistische Lebenserklärung 129 135
Mensch, menschliche Natur 88 148 150 250 252 254
Mensur 287
Messen, Maß 188 f.
Metaphysik s. Ontologie
— und religiöse Erkenntnis 230 bis 237
Methode 165 f.
— geisteswissenschaftliche 173 f.
— naturwissenschaftliche 182 f.
Mitsein 85 88 f. 149 284

Mitteilung 132 149 237 285; s. a. Sprache
Mittel 267
Mittelbar Gewolltes 260 f.
Mittelwert 77
Mitwirkung, göttliche 220—226
Möglichkeit 64 f. 87; s. a. Potenz
Molina 224
Monismus 31 138
Motiv 104 ff. 108 f.

Naturgesetz 183 ff. 250 f.
Naturrecht 272
Naturwissenschaft 71 142 160 165 181—189
— Erkenntniswert 191
— Formalobjekt 166 f.
— Grundlage 181
— Methode 182 ff.
Neukantianismus 13 73 f.
Neuplatonismus 78
Nietzsche 101 147
Nominalismus 47 f.
Norm, sittliche 242 ff.
Notwendigkeit, ästhetische 195
— nachfolgende und vorgängige 169

Objektivationen s. Kulturdinge
Offenbarung 17 208 236 f.
Ontologie 19 61—81 87
— allgemeine 25
— spezielle 25 83 f.
Organ 125
Organbegriff 52
Organismus 125 ff.
— und Gemeinschaft 291
— und Maschine 129 f.
Ort 152 f.
— natürlicher 151

Pantheismus 203 f.
Parallelismus, psychophysischer 117 f.
Passivität und Aktivität 27
Person 68 85—91 227 f. 235 237 240 241 245 ff. 284
— Erkenntnis 99
Perspektivität 18
Pessimismus 79
Phänomenologie 27 42 f. 49 53 74
Philosophie und Geisteswissenschaft 180
— Haltung 8 f.
— und Leben 9
— Methode 192 f.
— Name 1 f.
— Sinn 7—10
— ideales Subjekt 193
— Wesen 1—6 192
— und Wissenschaft 5 f. 190 ff.
Plato, Platonismus 2 4 45 60 74 78 118
Pluralismus 31
Politik 302
Potenz und Akt 62 64 f.
— aktive und passive 64 f.
Prädikat 36 f.
Pragmatismus 102 f. 142
Prälogische Mentalität 102
Praemotio physica 223 f.
Primitive 102 154 f. 157 171 f.
Prinzipien 2 f.
— des Erkennens und Seins 29—35
Privatrache 297
Probabilismus 263 ff.
Psyche, Psychisches 131
Pythagoras 3

Qualitäten, sinnliche 187 ff.
— stoffliche 139 f.
Quantität 187 ff.

Rationalismus 102
Raum 86 151—156
— und Seinsstufen 155
— und Zeit 160 ff.
Realismus, kritischer 23 f.
Recht 272 f.
— und Macht 256 299
Rechtspositivismus 256
Relativismus 25 40 f. 101 ff. 143
Religion 91 202 231 ff. 274 f. 306 f.
— natürliche 234 ff.
— und Staat 306 f.
Reue 90
Rezeptivität 27
Rickert 73 177

Satzgegenstand 36 f.
Scheler 73 74 98 230
Schelling 49 147

Schemata der Sinnlichkeit 56
Schlußfolgerung 43 f.
Schönheit 199; s. a. Kunst
Schopenhauer 79 147
Schöpfung 217 f.
Scientia media 224 ff.
Seele 92 ff. 114—124; s. a. Geist
— Einfachheit 114
— und Leib 119 ff.
— Substantialität 114 f.
— Unstofflichkeit 115
— Unsterblichkeit 121—124
Sein 19 54 159
— absolutes 203 ff.
— und Erkennen 55 f.
— Kategorien 19
— und Wert 75 f.
Seinshierarchie 31
Seinslehre, allgemeine 61—81
Seinsprinzipien 41 f.
Seinsstufen 65 67 f. 76 f. 83 ff.
Sinn 99 144 228 240
Sinnestätigkeit 132
Selbst s. Person
Selbstbewußtsein 94 f. 214
Selbsterhaltungstrieb 76
Selbstgleichheit 20 f. 66 150
Selbstliebe 276 f.
Selbstlosigkeit 90
Selbstmord 276 f.
Selbstsein 85; s. a. Person
Selbstsucht 89 f.
Selbstwert 77
Sittengesetz 242 ff. 250 ff. 255
— und Politik 302 f.
Sittlichkeit 239 ff.
— Bedingungen 257 ff.
— und Freiheit 257 f.
— und Kunst 198
— und Person 241
— Unterarten 270 f.
— Verpflichtung 245—249
— Wesen 239—244
Skeptizismus 25
Sokrates 1 f.
Solipsismus 25 49
Sollen 74 245 ff. 268 f.
Sophisten 1 12
Sosein s. Wesen
— und Dasein 61 ff.
Sozialismus 281 f.
Spontaneität 27 126 f.
Sprache, Sprechen 14 ff. 98 f. 284 ff.
Staat 289 294 296 ff.
— und Religion 306 f.
— und Wirtschaft 281 283
Staatsform 300 f.
Stand 296
Stil 195
Stoff 139—143
— Erkenntnis 139 ff. 187 ff.
— und Form 96 144 f.
— Ursächlichkeit 110 f.
Streben, geistiges und sinnliches 103 ff.
Stufenordnung des Seins 31
Subjekt 20 f.
— ideales 190 f. 193
Substanz 66—69
Syllogismus 43 f.

Tatsächlichkeit 90 f.
Technik 189
Tradition 28 34 f. 236
Transzendentale Begriffe 54
Transzendenz 98 202 ff.
Traum 21 f.
Treue 90
Tutiorismus 263
Typus 52

Übel s. Unwert
Überlegung und Freiheit 104 f. 109
Überstieg 98; s. a. Transzendenz
Ubikation 155
Unendlichkeit 63 157 207 209 ff.
Ungegenständlich 85 99 116
Unlust 97
Unsterblichkeit 121—124
Unterbewußtsein 131
Unterrichtsmonopol 298
Unterscheidung, Unterschiede 57 ff.
Unterscheidungsmittel der Wahrheit 24 f. 165 174 186 ff.
Untreue 90
Unwert 73 75 f. 78—81
Ursache 41 f. 70 ff. 87
Urteil 36—44
Utilitarismus 267

Veränderlichkeit 205 f.
Verantwortung 90 106 108 122 f.
Vergangenheit 159 f.

Vergehen 62 f.
Verpflichtung, sittliche 245—249
Verschiedenheit 31 54 f.
Versprechen 90
Verstehen 98 ff.
Vertrauen 149 f.
Volk 289 294 f. 301
Völkerrecht 303 f.
Vollkommenheit 77 f.
Vorbehalt, innerer 284 f.
Vorsehung 228 f.

Wachstum 126
Wahrheit 29 54 148
— Allgemeingültigkeit 164 168
— ästhetische 194 f.
Wann-sein 215
Weisheit 1 ff.
Welt 86 204 ff.
Werdendes 41 f. 70
Wert 54 73—78
— und Geisteswissenschaft 179
— und Sein 75 f.
Wertfühlen 74
Wertrelativismus 73 77
Wertstufen 76 f.
Wesen 61 ff. 182
— Gottes 209—213
Wesenheit, phänomenologische 42
Widerspruch, Satz vom 29 f.
Willensfreiheit 103—113 239
— und Erkennen 15 f. 102 f.
— Grenzen 108 f.
— und Kausalgesetz 110 ff.
— und göttliche Mitwirkung 222 bis 226
— und Motive 104 ff. 108 f.
— und Naturgesetz 110 ff.
— und Sittlichkeit 257 f.
— und statistische Gesetze 113
Windelband 73
Wirklichkeit und Möglichkeit 64 f.
Wirkursache 32 41 f. 70 ff. 87
Wirtschaft und Staat 281 283
Wissenschaft 4 190 ff.
— und Begriffsbildung 165
— Erkenntniswert 191 f.
— Gegenstand 167 f.
— Methode 165 f.
— und Philosophie 190 ff.
— ideales Subjekt 190 f.
— Wesen 163—170
Wissenschaft, Erste 5

Zeit 156—160
— und Raum 160 ff.
Zeitlichkeit 148 156 159 215 218 f.
Ziel des Menschen 266
Zufall 184 185 f.
Zukunft 160
Zwangsgewalt 296 f.
Zweck 144
Zweckverband 289
Zweieinheit des Menschen 92 ff.

AUGUST BRUNNER **Die Religion**

Eine philosophische Untersuchung
auf geschichtlicher Grundlage
Großoktav, 398 Seiten, Leinwand,
Bestell-Nr. 13 362

Das Phänomen der Religion, wie es in den einzelnen Forschungsgebieten der vergleichenden Religionswissenschaft dargestellt wird, wurde, von Hegel abgesehen, noch kaum religionsphilosophisch untersucht. August Brunner hat es in diesem Werk verstanden, die Fülle der Erscheinungen nicht nur in eine gute Übersicht zu bringen, sondern sie auch in ihrem wesentlichen Gehalt philosophisch zu analysieren und in ihren tieferen Zusammenhängen zu erschließen. Die Religion erscheint hier aus der geistig-sinnlichen Anlage des Menschen heraus in ihrer ganzen Fülle, aber auch in ihrer Vielgesichtigkeit und Mehrdeutigkeit.

„Hohes wissenschaftliches Ethos, universale Aufgeschlossenheit für das Anliegen des modernen Denkens, gediegene Sprache, präzise Formulierungen und reicher Gehalt machen das Buch für jeden aufgeschlossenen Menschen zu einem zuverlässigen Führer auf dem Gebiet der religiös-weltanschaulichen Fragen und helfen mancherlei Schwierigkeiten und Mißverständnisse über das religiöse Wesen aus dem Wege räumen."

Zeitschrift für Missions- und
Religionswissenschaft, Münster

Durch alle Buchhandlungen erhältlich

HERDER FREIBURG · BASEL · WIEN

Date Due

DEC 1 0 1990			

CAT. NO. 23 233 PRINTED IN U.S.A.

TRENT UNIVERSITY
0 1164 0373716 0

BD23 .B79

Brunner, August

Die Grundfragen der Philosophie

DATE | ISSUED TO

62647